قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثانية عشرة - العدد ٣٥-٣٦ / ربيع وشتاء ٢٠٠٨ - ١٤٢٩

الإرهاب وباء والعنف مرض

من أين تشتق ثقافة تمجيد الموت مفاهيمها؟

(١)

أبو بكر باقادر — عادل عبد المهدي — ماهر شريف
أبو يعرب المرزوقي — أبو القاسم حاج حمد — محمد الشيخ
ماجد الغرباوي — عبد الجبار الرفاعي — مصطفى ملكيان
محمد الطالبي — محمد مجتهد شبستري — هشام داود

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

35-36 th , 2008 - 1429

سعر العدد

• لبنان 7000ل.ل • سوريا 125ل.س • الأردن 2.5دينار • الكويت 2دينار
• العراق 2500دينار • الامارات العربية 25درهماً • البحرين 2.50 دينار
• قطر 20ريالاً • السعودية 20ريالاً • عمان 2ريال • اليمن 350ريالاً
• مصر 10جنيهات • السودان 100دينار • الصومال 150 شلناً • ليبيا 5 دنانير
• الجزائر 25 ديناراً • تونس 2.5دينار • المغرب 30درهماً • موريتانيا 450 أوقية
• تركيا 15000ليرة • قبرص 5جنيهات • فرنسا 40فرنكاً • المانيا 20ماركاً
• أيطاليا 15000ليرة • بريطانيا 5جنيهات • سويسرا 20فرنكاً
• هولندا 30فلورن • النمسا 125شلناً • كندا 18دولاراً
• امريكا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً (أو ما يعادلها).

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثانية عشرة - العدد ٣٥-٣٦ / ٢٠٠٨-١٤٢٩

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

سكرتيرة التحرير

انتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٧٨٨٧٥ - qahtanee@hotmail.com

www.rifae.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

٨- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر،وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الإخراج الفني: محمد حسين الرفاعي

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

انقاذ النزعة الانسانية في الدين — د. عبد الجبار الرفاعي — ٥

حوارات

الارهاب وباء والعنف مرض — د. عادل عبد المهدي — ٢٥

لاإكراه في الدين — مصطفى ملكيان — ٤٣

عندما يصير الدين أيديولوجيا تمرد — مارك جير جنسماير — ٧٦

ندوة

بنية العنف — محمد مجتهد شبستري وآخرون — ٨٢

دراسات

المصلحون الجدد من دعاة اللاعنف — د. ماهر الشريف — ١٠٠

علم اجتماع الارهاب — اوستن تي . ترك — ١٤٢

التكفير والعنف — د. محمد الطالبي — ١٧١

هرمينوطيقا الارهاب — د. أبو يعرب المرزوقي — ١٨١

المقدس وحدود الاصطراع السياسي — محمد عطوان — ١٩١

حضارة حوار — د. محمد الشيخ — ٢٠٦

تحديات العنف — ماجد الغرباوي — ٢٢٤

الآخر وشرعة السيف — محمد أبو القاسم حاج حمد — ٢٥٣

نقد العدد الماضي

طواف حول كعبة المعنى — احمد عبدالحسين — ٢٩٠

إنقاذ النزعة الانسانية في الدين

د. عبدالجبار الرفاعي

ظل نصيب التأليف في الأخلاق هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية، فحين نراجع ((الفهرست)) لابن النديم وماتلاه من فهرستات ومراجع ببليوغرافية، اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد التفسير، وعلوم القرآن، والحديث، والشريعة، واللغة العربية وآدابها، وعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، وغيرها، احتلت حيزا واسعا من عناوين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لانعثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية في الفترة المبكرة من عصر التدوين. وان انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلامي، وترتبط بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة. ثم بدأت تتسرب بالتدريج الآراء الأخلاقية اليونانية والرواقية والاسكندرانية الى المسلمين، منذ ان تعرفوا على تراث اثينا والاسكندرية من خلال الترجمة. وأفضت تأثيرات هذه الآراء فيما بعد الى ان يؤلف المؤرخ والفيلسوف المعروف مسكويه في القرن الرابع الهجري كتابه ((تهذيب الأخلاق)) الذي دشن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الاسلامي. فقد رفع مسكويه الأخلاق أو البحث فيها الى مرتبة العلم الكامل (وفرض بذلك في المجال الاسلامي اختصاصا فكريا موازيا لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكية، عندما كتب ((رسالة في الأخلاق الى نيكاماخوس)).

والواقع ان كتاب ((التهذيب)) يستعيد جوهر نظرية أرسطو)[1].وجرى استدعاء المواضيع الأساسية لكتاب مسكويه في آثار لاحقة، بعد ان تم (دمج الجانب

الفلسفي بالجانب الديني والصوفي)[٢]، وخلعت عليها صبغة اسلامية في ((ميزان العمل)) للغزالي، و((أدب الدنيا والدين)) للماوردي، و((الأخلاق والسير)) لابن حزم.

اما المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتجاه، فلما تزل محدودة وضئيلة مقارنة بالمتطلبات الأخلاقية الملحة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوض بناها التقليدية وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

ولعل أبرز هذه المحاولات هي رسالة قدمها محمد عبد الله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان Lamorala du koran ((أخلاق القرآن)) لنيل شهادة الدكتوراه، وترجمت الى العربية باسم((دستور الأخلاق في القرآن)). وقد تحكمت في رؤيته لـ ((أخلاق القرآن)) قضايا مرجعيتها الأخلاق الكانتية، والتي محورها: فكرة((الواجب)) أو ((الالزام الأخلاقي)) أو ((القانون الأخلاقي)). وبذلك لاتغدو هذه الرسالة سوى مسعى لمعيار القضايا الأخلاقية/ الحقوقية المعاصرة للمؤلف في ضوء القرآن، وليست مسعى لصياغة ((أخلاق القرآن))[٣].

وفي سنة ٢٠٠٠ أصدر الدكتور طه عبد الرحمن ((سؤال الأخلاق)). وهو كما يتحدث عنوانه الشارح ((مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)). وبالرغم من استعانة المؤلف بمعطيات الفكر الغربي وتوظيفه لأدواته المنهاجية، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير انه يتسلح برؤية ايديولوجية سلفية متحيزة، تستعير خطاب تيارات مابعد الحداثة المناهضة للعقلانية والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة ممسوخة مجتزأة زائفة للحداثة، وتحاول تنزيه الذات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسي حالم، واعتبار كل شئ فيه جميلا منزها، ومضيئا ساطعا.

الانسان كائن متدين

الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الارض، والانسان كائن متدين، وان تباينت تعبيراته عن تدينه، واختلفت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع ان طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل

محرك للحياة، وربما زواله نهائيا بعد دخول الانسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسرارا وألغازا تستعصي على العقل، الا اننا نشاهد عودة للمقدس، اوإنتقاما لله لنفسه، وانبعاثا للعامل الديني، في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفا ليجتاح كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه. وحتى اولئك الذين يعلنون رفضهم واقلاعهم من كل فكرة أوشعور ديني، لايستطيعون الافلات التام من ترسبات الدين الغاطسة في لاوعيهم، والموروثة من سلالاتهم العريقة والاجيال المنحدرين منها. يكتب مرسيا الياد: (الانسان غير الديني ينحدر من سلالة الانسان الديني، وهو صنيعته ايضا، اراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوّن انطلاقا من أوضاع اتخذها اسلافه... ان الانسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الانسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لايستطيع ان يلغي ماضيه نهائيا مادام هو نفسه نتاجا لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لادين لهم ليسوا متحررين تماما من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم احيانا مثقلون بكل((لخبطة)) سحرية- دينية، لكنها منحطة الى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرف عليها)[٤].

ان حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للانسان، ولاتصبو للمتعالي، ولاتتوق للامتناهي، ولاتسعى لقول ما لايمكن قوله، او التعبير عن ما لايمكن التعبير عنه، أو تصور ما لايمكن تصوره، ان مثل هذه الحياة لاتتسع لها ارضنا، ذلك انه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة، واشدها اصرارا على نبذ الرموز الدينية، يمكن لرجل اعمال مثلا أو سياسي ان يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعنها الدين، بينما يسير اعماله في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل ان انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية، لم يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة

والاسرة، فمثلا حيث يقبل جميع الناس ان لايتخطى الدين ابواب الكنيسة، يمكن ان يقبلوا وبالطريقة نفسها ان لاتخاض حرب ولايُقدم على زواج دون اللجوء الى الرموز الدينية التقليدية[٥].

ان حاجة الانسان الى الدين تنبثق من اعماقه، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين ومايتصل به، فانها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فويرباخ، وماركس، ونيتشه،...وغيرهم، عن غياب الاله، أو ((موت الله)) حسب تعبير نيتشه، غير ان الله انتقم لنفسه، فعاد الايمان به يتسع بمرور الايام، وتحقق ماقاله اندريه مالرو:(ان القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أودينيا، أو انه لن يكون)[٦]. صحيح انه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. اما الله تعالى فإنه حي لايموت، وهو ظاهر ماغاب قط، وان كانت أنحاء تصورات الانسان عنه تموت وتغيب، لتحل بدلا عنها تصورات اخرى.

ومادامت حياة الانسان تفضي الى الموت، والانسان كائن يتوق للخلود وينشد الابدية بطبيعته، فلا يمكن ان يصل الى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين، ذلك (ان كل مجتمع بشري يمثل في نهاية التحليل جمعية أُناس يتحالفون معا تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة لمصداقية الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموت، أو على الأصح بينما يتسابقون نحوه)[٧].

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كونا مقدسا، وان يضع الانسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة الى العالم المقدس معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية، وان الخروج من ذلك الموضع يعنى الانزلاق نحو حافة الهاوية. ويذهب بيرجر الى (ان الدين أدى دورا فريدا في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة، وعلى الوجه الاكمل. والدين يقتضي ان يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة اخرى، فالدين هو أجرأ محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية)[٨].

ومعنى ان يعيش الفرد في كنف دين خاص هو افتراض ان يعيش في سياق اجتماعي خاص، يمكن لهذا العالم الديني داخله ان يضمن مصداقيته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشيا في كثير أو قليل مع هذا العالم الديني يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديدا باللاناموس[٩].

ان مايجتاح الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق، وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الانسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعاشي، لان كل ذلك لاينتج طمأنينة انطولوجية، وأملا مفعما بالغبطة، وسكينة، واحلاما متسامية، وانسجاما مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد ان الدين، وبما يخلعه على العالم من نظام رمزي، يصيره شفافا جميلا، يتساكن معه الانسان. اذ ان النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدى العالم مشبعا بالمعنى. وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات اضافية، من دون ان تنال من قيمته الخاصة. وهكذا تكشف كل فعاليات الانسان ونشاطاته عن معنى، ولاتعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الاعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية عن المضمون الروحي، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى[١٠]. واذا كان (اصل الدين هو الشعور بالتبعية)[١١] حسب شلاير ماخر، فان الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصالا دائميا معه، وبالتالي إرتباطا بوشيجة عضوية انطولوجية بالعالم.

تدين ضد الدين

في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر- يوم الثلاثاء ٢٠٠٦/٤/٢٤- هاتفني ولدي الطالب في الجامعة المستنصرية ببغداد، فأخبرني بأن سيارتين مفخختين انفجرتا عند بوابة جامعتهم ظهر هذا اليوم ـ لحظة دخوله ـ فغرق وزملاؤه في حالة فزع وذهول مفجعة، بعد ان تناثرت اشلاء رفاقهم عند البوابة، وفاضت ارواحهم

الزكية، لترسم دماؤهم على احجار الممرات المؤدية الى الفناء الداخلي لمباني الجامعة صورة أبدية، تكشف ما يتعمد التستر عليه ذلك النموذج اللانساني للتدين. لقد حفرت أشلاء اولئك الفتية احتجاجا مدويا، يخاطب الأجيال الآتية في بلدنا الذبيح، فهؤلاء الفتية يكتبون التاريخ بدمائهم، ويصرخون بشهادة تجسد عويلا لايصمت، يفضح ذلك النمط من التدين الفاشي الهمجي الذي خدع آلاف الناشئة وأغواهم بوعود خلاصية وفردوس خلاب، ثمنه تفجير أنفسهم وقتل الآخرين بأساليب بشعة، وحرق كل شيء لايكون نسخة مكررة عنهم. وحسبما اوردته تقارير صحفية قبل أيام، فقد تجاوز عدد السيارات المفخخة التي فجرها انتحاريون في العراق منذ سقوط صدام سبعة آلاف سيارة، مما يعني ان آلاف الانتحاريين جرى اعدادهم وتصنيعهم من خلال غسيل أدمغتهم، وتعبئتهم بمفاهيم دينية زائفة، مسخت الروح التطهرية التنزيهية الرقيقة للدين، فاستحال التدين الى اعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطم كافة المكاسب التمدينية والحضارية والمعرفية للبشرية. انه سادية وجدانية ومعرفية، تتلذذ بقتل الضحية واستباحته.

ان تاريخنا ليس منزها وبريئا، وانما هو، كما يقول الدكتور محمد الطالبي (كالتاريخ الانساني عموما، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانا الى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... ان العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للانسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكرا للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الانسانية. ان العنف هو الذي قتل الحضارة الاسلامية)[١٢].

ولاريب ان التعصب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما ان عنف الانسان ضد أخيه الانسان ليس طارئا في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وديني، وثقافي مترسخ في دنيا الانسان. وان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين

الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب ، كما سنشير الى ذلك لاحقا، ولكن طالما تم طمس تلك الرسالة ونقضها، بنشوء جماعات وفرق لاتقتصر على إعلان انتمائها للدين، وانما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهما مختلفا للدين. وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذات، ومطاردة أية محاولة تهدف الى نقدها، وإهدار دم الاشخاص الذين يصوبون مفاهيمها، ويفضحون انتهاكاتها لانسانية الانسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية.

وعادة ماتصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لاتكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيرا قمعيا للنصوص، تقبع خلفياته وقبلياته النفسية والثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم، كما وتحارب بلا هوادة كافة القراءات التي تتخطى المعنى السطحي، وتغور في الأعماق، مستلهمة المضامين الروحية الغنية في النص، ومستوحية رؤيته الرمزية ، مثلما فعل المتصوفة والعرفاء والفلاسفة الاشراقيون، وغيرهم. مضافا الى تنكر هذه الجماعات للاسلام الحضاري، وتعبيراته التمدينية، والثقافية، والروحية، والجمالية، واعتبارها هرطقة، وبدعة، وزيغ وضلال. اما الاسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في اسلام العصر التدشيني، أي اسلام جيل الصحابة خاصة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للاسلام في المراحل اللاحقة، لاستراتيجية صناعة النسيان ومحو الذاكرة، وكأنها لم تعد موجودة.

كما ان الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محرمة، وتعاطيها محضور بأي شكل كان، ولابد من ان ينطفىء الحس الجمالي، ويتبلد الذوق الفني، ويشمل ذلك ايضا الجسد وتعبيراته الجمالية، ولغته والفضاءات الحافة به. ويشطب على الميراث الثقافي الهائل الخاص بالسماع والالحان والترانيم والمواجيد.

والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبني آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائما الى الماضي، وارتيابها من كل ما من شأنه ان يطل على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانية نقدية مستنيرة. وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكف عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن اخطائها، ونكساتها، وتتجاهل مايحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، ومايسود حاضرها من تخلف وجهل وأمية وفقر... فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كل ما يمت اليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم... رجسا مدنسا، تجب مناهضته، واعداد التدابير الوقائية اللازمة لاغلاق مساربه وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنن هذه الجماعات في تجييش المهمشين والمحرومين، وتتخذهم مادة لبناء ثقافة خاصة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون احد روافدها صورة الآخر المشوهة التي تصير منبعا لكراهيته والغضب المتقد عليه.

لقد اتسع نفوذ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الافادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيات الراهنة في الاتصالات، لنشر افكارها، فتغلغلت مقولاتها في مختلف المناطق، واستقطبت عددا ليس بالقليل من الشباب والفتيان، وحرصت على صياغة وعيهم في ضوء توجهاتها. واخشى ان يلبث الدين لسنوات عديدة مختطفا من قبل تلك الجماعات.

انقاذ النزعة الانسانية في الدين

ماالسبيل الى تحرير الدين من الفهم المتوحش، الذي يمسخه فيحيله الى منبع للعدوان والتعصب والكراهية؟

لعل السبيل الأمثل لبيان هشاشة هذا النوع من الفهم يكمن في السعي الحثيث للكشف عن النزعة الانسانية العميقة في الدين، واضاءة الحقول المنسية في النصوص المقدسة، والتنبيه الى الجهل، أو التجاهل، والاصرار على تغييب مساحة واسعة من

تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهية السامية، التي تصطفي الانسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء مسخرا من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الالهية.

وقد أنكر بعض المفكرين والباحثين والدارسين وجود نزعة انسانية في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والحث على العنف، أو بالعودة الى التمثل السلبي للدين في الاجتماع البشري، واستثماره في الصراعات الدموية والحروب المقدسة في التاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتعبئة اتباعه في معارك تنتهك كافة الحرمات، وتحيل كل شيء الى رماد.

ويؤكد طائفة من المفكرين على ان النزعة الانسانية عادة ما تنبثق في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية محددة، تشكل اطارا اجتماعيا معرفيا مناسبا لتبلورها، ولم يتشكل هذا الاطار الا في القرن الثامن عشر في اوروبا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى، فهم يعتقدون بعدم امكانية انبثاق نزعة انسانية تتمحور حول مركزية الهية، وانما لاتولد هذه النزعة الا بعد التمحور حول الانسان، واحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يحدث في الماضي، وانما حصل في العصر الحديث.

لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذر النزعة الانسانية في الدين الاسلامي، امثال: جورج مقدسي[١٣]، ومحمد اركون[١٤]، وجويل كريمر[١٥]، كما دلل جاك ماريتان على أولوية العامل الروحي، وشدد على رسوخ النزعة الانسانية في المسيحية.[١٦]

ومما لاشك فيه ان الاجتماع الانساني طالما تعرض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاغتصابات ارتكبت في التاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن ((شعب الله المختار)). ومازالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعدادا لاحصر لها من الانتحاريين، الذين يفجرون أنفسهم، لقتل

المصلين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة! غير ان مراجعة نقدية للتاريخ، وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويما للموروث من منظور مختلف، يمكن ان تفتح لنا نافذة على البؤر المضيئة والثراء والتنوع في النصوص، ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث ادراك ماهو تاريخي، يعبر عن حالة معينة، ولحظة زمانية محددة، وواقع مضى، وظرف خاص، لايمكن تعميمه لكافة الوقائع والاحوال والازمان. والتعرف على المنطلقات الأساسية، والأهداف العامة، والمقاصد الكلية، وهي ما تفصح عن الروح الانسانية فيها، ومايشي بالوجه المطموس للدين، الذي غيبه ركام الموروث، مضافا الى مادة وفيرة من تفسيرات متوحشة للنصوص، تحكي عن اسقاطات لايديولوجيا اقصائية ومعتقدات قمعية. وفي كل مرة يستغل السلطان المستبد هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، وبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد. اذ ان اولئك المستبدين يعلمون بأن احياء النزعة الانسانية في الدين يسارع في تقويض عروشهم، ويفضح المشروعيات الزائفة التي يسوغون بها طغيانهم. وهذا يعني انه متى تغيب الحرية تذبل النزعة الانسانية، ومتى تعم الديمقراطية وتسود قيم التعددية وحق الاختلاف، تزدهر النزعة الانسانية، وتسود قيمها واخلاقياتها ومفهوماتها التمدينية في المجتمع.

ولاريب في ان اللاهوت التقليدي لايسمح بانبعاث النزعة الانسانية في الدين، ذلك ان مثل هذا اللاهوت يصدر عن رؤية احادية وذهنية مغلقة، لاتسمح باستيعاب القيم الانسانية المنفتحة.

من هنا ينبغي تجاوز اللاهوت الكلاسيكي، وبناء لاهوت عقلاني مستنير، لو أردنا ان نجني ثمرات النزعة الانسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسفة القمعية للنصوص. وتحديث اللاهوت يتطلب تساؤلات جديدة، تفضي الى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم

مايتحلى به من صفاته الجمالية، واسمائه الحسنى (الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارىء، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور...الخ) وبالتالي انقاذ الحقول التطهرية والجمالية والرمزية للدين[١٧].

ان مراجعة عاجلة لنموذج من الادبيات السلفية، سترينا بوضوح كيف ان هذه الادبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصار اسلوب التعاطي معه بالقتل والابادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة وغيرها، حتى يخيل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، او يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراهات، ينفي الروح التنزيهية للدين، ويمسخ ما يختزنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه الانساني، ويحيله الى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، التي تستنزف الطاقة الحيوية الابداعية لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهومات وافكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبئا ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطور في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبداوة، فيبعثها من جديد، ويتبناها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعا اسلاميا، بوصفها تمثل الهوية والخصوصية والاصالة، فيما هي ليست الا تمثلات وتعبيرات وتقاليد، لبيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قدحية، وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الانسانية[١٨].

احياء التجارب الايمانية المتسامية

تعرضت النزعة الانسانية في الغرب الحديث لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة،

من قبل الكثير من المفكرين المدافعين عن انسانية الانسان، باعتبار مواقفها حيال الآخر المختلف غالبا ماتتسم بالاهمال والتجاهل، فما تضج به بلادنا من بؤس وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامة الكائن البشري، واهدار لحقوقه، وبطش بإنسانيته. يرتكبها حكامنا وأجهزتهم القمعية، لايدعو معظم المؤسسات والمنتديات والاحزاب الغربية للتضامن مع جراحاتنا وشقائنا الدائم، بالرغم من تبني هذه المؤسسات لمبادىء حقوق الانسان، ودفاعها الباسل عما يلحق أي مواطن في بلدانهم من أذى.

واثر ذلك وصف بعض المفكرين الغربيين هذا الشكل من الانسانية (بالأنسنة الشكلية الأدبية Humanisme formel et litteraire، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة، الى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية الى حد الاعلان عن ((موت الانسان)). لماذا؟ لانهم اعتبروا ان الأنسنة الشكلانية ليست إلاّ مفهوما مجردا أو تجريديا منفصلا عن واقع الوجود) [١٩]. وكان الفيلسوف ميشيل فوكو قد اعلن في الستينيات شعاره الشهير((موت الانسان)) بعد تفشي الممارسات الوحشية الشنيعة للاستعمار في البلاد المستعمرة، من استباحة ونهب لثرواتها، وقتل وإبادة لسكانها، وتدمير ثقافاتها، وتمزيقها وتفتيتها جغرافيا، وأثار شعار فوكو عددا غير قليل من الباحثين والدارسين، الذين كتبوا حوله موضوعات متنوعة.

ان البشرية اليوم بأمس الحاجة الى تعزيز النزعة الانسانية، عبر استيعاب الحياة الروحية الخصبة في الدين، وإحياء التجارب الايمانية المتنوعة، تلك التجارب التي تمنح اصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعا، شفيفا، ممتلأً بالمعنى. يتخلق فيه الانسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشرات وغايات عظمى لمخلوقاته، يجب ان يكدح الجميع للتماهي معها، والانخراط في مدياتها الرحبة. بل يسعى العرفاء والمتصوفة، الذين تطغى في وجدانهم أشواق الروح، للاتحاد بها، ويرى تور آندريه [٢٠]، بأن هذا الاتحاد ليست له علاقة بتحول ميتافيزيقي، انما بتحول ديني

أخلاقي، فالاتحاد بالله يعني ان مشيئة الله تصير مشيئة الانسان، وان الانسان يحل في صورة الله، بالمعنى الاخلاقي، أي انه يتقمص، كما يقال، سجايا الله، فمثلا ((المحبة)) تعني كما يقول الجنيد: (دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب)[٢١]. ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله الى أصفيائه ويمن بها عليهم، فيقول: (جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصالا باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل، والصفح، والاحسان، والعطف، والبر، واللطف)[٢٢]. ومن هنا فإن (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله الجميلة)[٢٣]. ومعنى هذا ان من تجسد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتحاد بالله. وهذا هو في الواقع المحتوى الحقيقي للفناء الذي قارنه البعض من دون حرج وإمعان نظر بالنرفانا البوذية... ان اختفاء الذات لايعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي، شيئا آخر غير الذي يعنيه بالنسبة لبولص حينما قال: (مع المسيح صلبت، فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيّ)[٢٤]. ويطلق التصوف الاسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي ستحل مكان الوجود الذاتي الأناني مصطلح البقاء، وبهذا المعنى يكون (الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هوالحضور مع الحق)[٢٥].

اما الاسماء الالهية فهي منبع الالهام والتأمل بالنسبة لأصحاب التجارب الروحية المتسامية، وهي تفهم لديهم بمعنى أخلاقي، فمثلا الحق سبحانه وتعالى سمى نفسه ((البصير)) ليمنع الانسان من الذنب، أو ((السميع)) لكي لايفتح الانسان فاه بكلام معيب ومنفر، وهكذا بقية الاسماء، فهي تعمل في الانسان بمثابة نماذج للتحذير والتنبيه، فمثلا عندما يريد الانسان ان يجتنب غضب الله، عليه أن يتخلص أولا من غضبه هو، لأن الانسان مدعو الى ان (يُخلّق نفسه بأخلاق الله)[٢٦]. ويوضح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق في مدارج السالكين المنازل الى الرحمن، فانه بمجرد ان يتوجه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يقبل عليه الرحمن فيجتذبه الى عالم الملكوت. (عندما يقترب عبدي مني بالنوافل أقترب منه، فإذا تقدّم

شبرا تقدمت ذراعا، واذا أتى ماشيا أتيت جاريا، ثم أُصبح اليدَ التي بها يُمسك، والعين التي بها يرى، والاذن التي بها يسمع...)[٢٧]. وبالتخلص من الخطايا والاخلاق الذميمة (يستطيع الانسان ان يصل الى الفناء في الارادة الالهية، والفناء أساسا مفهوم أخلاقي)[٢٨].

ونجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو ((رب العالمين)) ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس الها خاصا ببني اسرائيل أو العرب أو العجم، وانما هو إله كل الناس، رحيم بهم جميعا، و(الناس كلهم عيال الله، وأقربكم الى الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث من أرسله الرحمن ((رحمة للعالمين))[٢٩]. وما أرق تعبير النبي الكريم حين يوضح المرامي والاهداف الانسانية لبعثته، فقد قيل له: (يارسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: انما بعثت رحمة، ولم أبعث عذابا)[٣٠]. ويحلو للمتألهين ان يرسموا صورة للنبي، يكون فيها (الكيمياء من أجل الانسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الردىء، لكن نوره يحوّلهم الى ذهب. ومن طريف كنايات جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه (مطر الرحمة). باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة الى الأرض العطشى للأرواح بحلوله.[٣١]

ويقرن ابن عربي في كتابه((فصوص الحكم)) اسم سليمان النبي بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص الخاص به، حينما يضع هذا العنوان ((فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية))، ويشير الى ان سليمان(أتى بالرحمتين، رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب، اللتان هما الرحمن الرحيم، فامتحن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الاعمال التي يأتي بها العبد، حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب)[٣٢].

ويكتب الدكتور أبوالعلا عفيفي تعليقا عند ذكر ابن عربي للاسمين الالهيين ((الرحمن الرحيم)) في الفص السليماني: على هذين الاسمين الالهيين، الرحمن

والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان الى بلقيس، والوارد أيضا في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على ((الحق)) باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف، فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض. فهي الرحمة التي أشار اليها في قوله: ((ورحمتي وسعت كل شيء)). هي مرادفة للوجود، أو لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أي صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو... اما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله ((كتب ربكم على نفسه الرحمة))... دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخول تضمن كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود اطلاقا، سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق، أو حقا عليه لهم.

ويبدو التخلق بأخلاق الرحمن بنحو أجلى لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ممن (يسألون رحمة الله ان تقوم بهم حسب تعبيره)، بمعنى ان يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لامرحومين، أو يندمجان في الشخص ذاته، ولايكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم، فالحق سبحانه اذا رحم شخصا، يعني انه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادرا على ان يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحما. أي ان الحق لايوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الالهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لايتحقق الا للكاملين من العارفين [٣٣]. و ينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة، في ان سوره تبدأ بـ«البسملة». والتي تحتسب آية من كل سورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسملة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، أوهي

تكثيف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ويرى بعض المفسرين ان كل بسملة هي آية، لها معنى معين،يخص كل سورة تتصدرها، أي انها آية تختص بتلك السورة، ومعناها يتنوع بتنوع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة، وما يتحصل من غاياتها. وبعبارة اخرى ان افتتاح كل سورة بالبسملة يعني ان الرحمة المشبعة بالبسملة حاكمة ومهيمنة على مضمون السورة واغراضها، فان كان المضمون اخلاقيا ينبغي ان يكون متقوما بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائديا أو غيره. فتقديم نص كل سورة بما تشتمل عليه البسملة من رحمة، يشي بأن كافة المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأطر بمضمون البسملة، وهي بمثابة البوصلة التي تحدد وجهتها، وتصوغ الفضاء الروحي القيمي للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت ان كلمة«الرحمة» ومشتقاتها تكررت في القرآن اكثر من ٣٣٠ مرة، ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في السور١١٤مرة، وبناء على القول بأن البسملة آية من كل سورة، وورود «الرحمن الرحيم» في كل بسملة، يفوق عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن ٥٥٠ مرة. وهي ظاهرة دلالية تستحق العناية والتدبر. حتى وصف القرآن الكريم النبي محمد بأنه رحمة، وذكر بصراحة ان هذه الرحمة عامة، لاتختص بفرقة أوجماعة، وانما هي شاملة لكل العالمين «وماأرسلناك الا رحمة للعالمين». [٣٤]

ومن أجلى مصاديق التخلق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حب الآخرين، وتمني الخير لهم. ويعتبر الحب منبع الهام الحياة الروحية، ومصدر الانجذاب الى الحق تعالى، فان المتألهين في وجد لاينقضي لشهود نور جمال الحق، وشوقهم لاينضب، وظمأهم حارق لا ينطفئ، ولعل فيما ينسب الى أبي يزيد البسطامي اشارة الى ذلك[٣٥]:

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب ومارويت

وقد عبرت رابعة العدوية عن عدم كراهيتها لأي شيء لأن حبها لله شغلها وملأ

وجدانها، حتى أضحى صبغة لها، فنزهها من كراهية احط مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت:(ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان)[٣٦].

والحب كالرحمة عند ابن عربي، فكما يصير المرحوم راحما، كذلك لابد ان يتعالى ويتسامى المحب الى محبوبه لا ان يهبط ويتسافل، اذ يقول: (فالمحب الصادق من انتقل الى صفة المحبوب، لا من انزل المحبوب الى صفته)[٣٧].

وبذلك يمكن ان يطهر حب الله الذين يسكرون به من أية روح عدوانية، ويجعلهم يفيضون رأفة وعطفا على جميع الكائنات، لانهم يتشبهون بصفات من يحبونه تعالى، وهو «أرحم الراحمين»، وربما غامروا براحتهم وتحملوا الكثير من المشاق والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنهم يجسدون ماقاله القديس اوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: (السعادة هي ان نسعد الآخرين).

ويتعاظم احساس جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فيصبح لديه القوة المحركة للحياة الروحية، وهو الكيمياء السحرية التي تتحول بواسطتها مادة العناصر الخسيسة الى مادة نفيسة ثمينة، ينشد الرومي في المثنوي:

بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

وبالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

وبالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

وبالمحبة تصير الآلام شفاء.

بالمحبة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الرومي الروح الانسانية الشفافة لرابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر الى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقا لاختطف كُرة السبق،

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية[٣٨]

ويرى المتألهون ان الله والانسان يتبادلان الحب (يحبهم ويحبونه) المائدة، ٥٤. وان كان حب الله يسبق حب الانسان.

ولو راجعنا النصوص التأسيسية للأديان نراها تتفق جميعا بتوجيه اتباعها نحو حب الخير للغير، مثلما يحبه المرء لنفسه، وفيما يلي نماذج لتعاليم أبرز الأديان في العالم حيال الآخر:

ـ ((هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك)) (البراهمانية، مهبهراتا، ٥: ١٥١٧).

ـ ((لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذياً لو سلك معك)). (البوذية، أودانا ـ فارقا، ٥: ١٨).

ـ ((هذا حقاً مثل المحبة اللطيفة: لا تعامل الغير بما لا تريد ان يعاملوك به)). (الكونفوشوسية، ديوان، ١٥: ٢٣).

ـ ((الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى شروح)) (اليهودية، التلمود، شباط: ٣١أ).

ـ ((سمعتُم أنّه قيل تُحبُ قريبك وتبغض عدوَّك. وأمّا أنا فأقول لكم أحبّوا أعداءكَم باركوا لاعنيكم. أحسنوا الى مُبغضيكم. وصلّوا لأجل الذين يُسيئون اليكم ويطردونكم)). (انجيل متي، ٥: ٤٣).

ـ ((فكل ما تريدون ان يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا انتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء)) (المسيحية، إنجيل متى، ٧: ١٢).

﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (الاسلام، القرآن ، فصلت:٣٤ ـ ٣٥).

ـ ((لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)). (الإسلام، حديث نبوي شهير).[٣٩]

ان السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن انما يتحقق عبر انقاذ النزعة الانسانية في الدين، و اضاءة ابعاده الاخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدين من كافة اشكال الكراهية والاكراهات.

ولا ريب في ان ذلك لا يعني اختزال الانسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيره كائنا سماويا مجردا، منسلخا عن عالمه الارضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني انقاذ النزعة الانسانية ايجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وامكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع ايقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز اخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والاحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيحاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن، وليس صفات الموت والانتقام ونحوها من الله تعالى.

الهوامش:

---

[١] ـ د. محمد اركون. من فيصل التفرقة الى فصل المقال... اين هو الفكر الاسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق:د. هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥، ص١٨٢.

[٢] ـ د.ماجد فخري. الفكر الاخلاقي العربي. نصوص اختارها وقدم لها. بيروت: العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ج١: ص١٢-١٣.

[٣] ـ د. محمد عابد الجابري. العقل الاخلاقي العربي. بيروت: مركزدراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١، ص١٤-١٥.

[٤] ـ مرسيا إلياد. المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والاسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: دار العربي، ١٩٨٧، ص١٨٩.

[٥] ـ بيتر، ل. برجر. القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين. تعريب: مجموعة من الأساتذة. قدمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣، ص٢٢٧، ٢٣٤.

[٦] ـ هاشم صالح. مدخل الى التنوير الاوروبي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص٢٤٦.

[٧] ـ بيترل. بيرجر. مصدر سابق. ص٩٩.

[٨] ـ المصدر السابق. ص٥٥ـ ٥٩.

[٩] ـ المصدر السابق. ص٩٥ـ ٩٦.

[١٠] ـ مرسيا إلياد. مصدر سابق. ص١٥٨، ١٦٢، ١٩٦.

[١١] ـ أجناس جولدتسيهر. العقيدة والشريعة في الاسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، ص٤.

[١٢] ـ د. محمد الطالبي. عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين. انجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان. تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٢، ص١٠٢، ١٧٨ـ ١٧٩.

[١٣] ـ جورج مقدسي. سيطرة الفلسفة الانسانية في فترة الاسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التكرارية. مطبوعات جامعة أدنبرة، ١٩٩٠. The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West ,with special reference to scholasticism. Edinburoh University Press, ١٩٩٠.

[١٤] ـ عالج الدكتور محمد اركون النزعة الانسانية في الاسلام الكلاسيكي في اطروحته للدكتوراه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧. وكتابه الآخر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

[١٥] ـ جويل كريمر. دور الفلسفة الانسانية في نهضة الاسلام، الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي. ليدن: بريل، ١٩٨٦. Joel Kramer : Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age , Leiden, Brill, ١٩٨٦.

[١٦] ـ جاك ماريتان (Jacques MARITAIN) ألف عدة كتب من بينها، في الفلسفة المسيحية (١٩٣٣)، أو النزعة الانسانية الكاملة (١٩٣٦) Humanisme integral L، أومبادىءسياسة انسانية(١٩٤٤).

[١٧] ـ د عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، ٢٠٠٥، ص١١-٥٤.

[١٨] ـ المصدرنفسه. ص٩٩.

[١٩] ـ د. محمد اركون. معارك من اجل الانسنة في السياقات الاسلامية. ص٩.

[٢٠] ـ تور آندريه. التصوف الاسلامي. ترجمة: د. عدنان عباس علي. المانيا ـ كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص٢٤١ـ ٢٤٣.

[٢١] ـ شهاب الدين السهروردي. عواطف المعارف. مطبوع على هامش كتاب ((إحياء علوم الدين))، ج٤: ص٣٤٥.

[٢٢] ـ ابو نعيم الاصفهاني. حلية الأولياء. القاهرة: ١٣٥١هـ، ج٩: ص٢٦٦.

[٢٣] ـ المصدر السابق. ج٩: ص٣٧٦.

[٢٤] ـ الانجيل، رسالة بولس الى أهل غلاطية، الاصحاح الثاني: ٢٠.

[٢٥] ـ شهاب الدين السهروردي. مصدر سابق. ج٤: ص٣٨١.

[٢٦] ـ أنّيماري شيمل. الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الاسلامي الكبير جلال الدين الرومي. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٤٢١هـ، ص٣٩٧ـ ٣٩٨.

[٢٧] ـ المصدر نفسه. ص٤٣٦.

[٢٨] ـ المصدر نفسه. ص٤٣٦.

[٢٩] ـ د.محمد الطالبي. مصدر سابق. ص٥٩ـ ٦٠، ١٥٤.

[٣٠] ـ ابوالقاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ود. محمود بن الشريف. القاهرة: دار الشعب ، ص٣٥٩(هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن ابي هريرة، ورمز له السيوطي بالحسن).

[٣١] ـ انّيماري شيمل. مصدر سابق. ص١٥٢، ٤٧٢.

[٣٢] ـ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تعليق: أبو العلا عفيفي. طهران: الزهراء، ١٩٨٧، ج١: ص١٥١.

[٣٣] ـ المصدر نفسه. ج٢: ص٢٠٥ـ ٢٠٦، ٢٥٠ـ ٢٥٤.

[٣٤] ـ د. عبدالجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص١٠٣ـ ١٠٤.

[٣٥] ـ أبوالقاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري. مصدر سابق، ص١٤٦.

[٣٦] ـ تور أندريه. مصدر سابق، ص١٧٩.

[٣٧] ـ ابن عربي. الفتوحات المكية. نشر: عثمان يحيى. القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب، ج٤: ص١٠٤.

[٣٨] ـ انّيماري شيمل. مصدر سابق. ص ٥٤٥ـ ٥٤٦.

[٣٩] ـ د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص١٨٧.

الإرهاب وباء والعنف مرض

حوار مع:

د. عادل عبد المهدي

○ العنف ظاهرة طبيعية في الحياة البشرية، وكما يقول احد المفكرين: الانسان هو من فصيلة انواع كثيرة من الحيوانات في انه يحارب نوعه من جهة، ولكنه من جهة اخرى من بين آلاف الانواع التي تحارب هو النوع الوحيد الذي يكون في القتال ممزّقا، والانسان هو النوع الوحيد الذي هو قاتل جماعي. الانسان متميز في عنفه، وبالرغم من ان العنف ظاهرة حيوانية، لكن العنف الانساني مركب. العنف الحيواني غالبا عنف دفاعي، غير ان العنف الانساني مضافا الى انه عنف دفاعي هو عنف عدواني تدميري. ماهو تعريفكم للعنف، ومتى يكون العنف مشروعا، ومتى يكون عدوانيا وحشيا تدميريا؟

□ الانسان يلد فرديا وأنانيا، يسعى للحصول على الاشياء لنفسه، ويقاتل من أجل ذلك، يدفع أخاه، يذهب الى حلمة امه بشكل، قد يكون فيه بعض الشراسة والعنف. كل هذا صحيح، لكن الانسان مدني بطبعه ، وهذا طبع موروث وليس مكتسبا، كما كانت تقول النظريات القديمة، ويحمل في ذاكرته الوراثية نزعة للسلوك المدني منذ ولادته. يعرف معنى الخوف، ويعرف اتقاء الشر، فعندما تتكلم الآية القرآنية عن النفس التي ألهمها فجورها وتقواها تشير بوضوح الى جبلة أو فطرة طبيعية يحملها الانسان، ببعدين وليس ببعد واحد. والظروف والبيئة الاجتماعية والتربية تغلب جانبا على جانب، والانسان بطبيعته ليس فقط عنيفا، وفرديا، وأنانيا يتجه الى اخذ مطالبه، ولكن منذ ولادته ونشأته الاولى له طبع مدني، والسلوك الاجتماعي العام يكيف

شخصيته، والمراحل التي تتشكل لاحقا من الوعي تدفع الانسان الى هذا الاتجاه وذاك الاتجاه، كما يؤثر الظرف الذي يعيش فيه.

هذا فهمي للعنف، لاأجد شيئا نهائيا في هذه المسألة، مسألة العنف تتداخل فيها التربية والبيئة والوعي، وتتفاعل فيها جملة عوامل بعضها تفضي الى العنف، فيما تؤدي عوامل اخرى الى المدنية والتعايش والسلم.

○ ماهي محددات العنف الدفاعي المشروع، وماهي محددات العنف العدواني الوحشي؟ ومتى يغدو العنف ارهابا فاشيا؟

□ الارهاب مصطلح حديث، وتوصيف لحالات حديثة، يراد بها استباحة الدم بدون شروط، سواء كان من الفاعل أو من الطرف الذي يحاول ان يواجه حالات ارهابية. تاريخيا العنف حالة طبيعية مرافقة للمجتمعات وللأفراد. العنف في السلوك الحيواني هو في اتجاه، الحفاظ على المحل الخاص، والدفاع عن النفس، والحصول على الطعام. هذا هو الاتجاه العام، فمثلا قطيع من القردة في منطقة تقطن مساحة خاصة بها، فانها تدافع عن هذه المساحة عندما يحصل تجاوز عليها، عندما يحصل غزو من قطيع آخر تدافع عن كيانها. وتمارس الحيوانات اشكالا معينة من اظهار القوة، قد لاتصل الى العنف بمعنى سفك الدماء، فقد تشتبك بالأيدي، أو تدافع بالقرون والأسنان، وغير ذلك، بغية الحصول على الطعام، ذلك ان المخلوقات في الطبيعة تغذي بعضها البعض الآخر.

هذه حدود طبيعية للعنف، لكن اليوم بتطور المجتمعات وسيادة الايديولوجيات، حصل نوع من التصادم المتبادل. انظمة ظالمة غير عادلة تستبد، تذهب بعيدا وتتمادى فلا تترك مجالا لجماعة اخرى الاّ لممارسة عنف استئصالي، لانها بدأت بعنف يتخذ شكل ابادة شاملة، وأرادت ان تستأصل. وهذا لايحصل عادة في السلوك ذي الطابع الفطري، ولنسميه الحيواني، فليس هناك حيوان يسعى لاستئصال حيوانات اخرى من جنسه او حتى من غير جنسه. لكن مع تطور الآراء، الوعي يدفع باتجاهات خيرة وشريرة، واتجاهات محسوبة المصالح او مطلقة المصالح، فعندما تحصل

اتجاهات غير محسوبة المصالح ومطلقة المصالح ، يصبح هناك نوع من الاستئصال، مثلما حدث عند استكشاف القارة الامريكية. كما يحصل في اماكن عديدة من العالم نوع من الابادة الشاملة، وهذا ينتج فكرا فيه ابادة واستئصال للطرف الآخر، وذلك ما يولد اشكالا معقدة ومتوحشة من العنف، التاريخ لايحفظ فيها ذاكرة، تنقطع سلسلة الذاكرة، فعندما يستأصل الشعب الفلسطيني مثلا من ارضه، فهنا الذاكرة بالتدريج تقتطع، ويصبح الفعل النهائي للعنف هو الذي يحاسب فقط، وهو معزول في دائرته الاخيرة وليس مرتبطا ببقية الدوائر التي انشأت مثل هذه الايديولوجيات.

لدينا اليوم ظاهرة تكفيرية، وظواهر عديدة، كل هذه الظواهر عندما تصل الى حد الانحراف الفكري فهي صورة اخرى لانحراف مسلكي وايديولوجي سابق، لاذاك مبرر ولاهذا مبرر، فهذا التطور الذي حصل حديثا هو في هذه الاتجاهات. الآن قد يصنف البعض نوعا من الارهاب الذي يسمونه تكتيكيا، ونوعا آخر من الارهاب يسمونه استراتيجيا. فمثلا صنفوا الجيش السري الايرلندي بالارهاب في وقتها، وكانت الحكومة البريطانية تحارب هذا الجيش كمنظمة ارهابية، لكن هذه المنظمة الارهابية لها نوع من الأجندة السياسية، الاستقلال أو حقوق اضافية، فأعتبر هذا النوع الذي له أجندة، ، نوعا من الارهاب التكتيكي. هناك نوع آخر يسمى ارهابا استراتيجيا لاتوجد له أجندة واضحة غير السيطرة المطلقة، لاتوجد له ارض يطالب بها، ولاحدود يدافع عنها، ولافكر يريد ان يؤسسه بجوار فكر آخر....الخ، كما نشاهد اليوم مثلا في جماعة القاعدة، فانها لايوجد لديها مطلب معين، المطلب هو انتهاء الآخر، وهذا النوع من الارهاب ارهاب استراتيجي، اوعندما تأتي حضارة قوية ولاتترك فرصة لشعب آخر، وتستخدم اسلحة الدمار الشامل وغيرها، هذا ايضا ارهاب استراتيجي.

○ هل يعني ذلك ان وجود مشروع او برنامج محدد من قبل الجماعات التي تمارس العنف يكفي لشرعنة هذا العنف وتحويله من ارهاب الى مقاومة، او بتعبير اوغسطين يتحول الى حرب عادلة؟

□ هذا مايحصل دائما في العنف، الارهاب التكتيكي هو ما يحصل دائما، حملات لاستباحة الدم تسمى الجهة بالارهابية، عندما تتوفر شروط مصالحة، عندما تتعب المعارك الطرفين ويبدأ كل طرف بالتفتيش عن مشتركات فتحصل الحرب العادلة، يتحول هذا العنف الذي كان يقول: لن نفاوض، لن نتكلم، لن..لن، الى نوع من الاختلاف السياسي في الأجندات التي تفضي الى عملية مصالحة او تقود الى عملية تسوية تاريخية، كما حصل في جنوب افريقيا. المنظمات التي كانت تقاوم الاضطهاد العنصري كانت تسمى منظمات ارهابية وتعمم على هذا الاساس.

○ هل يعني ذلك ان الزمان والتجارب كفيلان بترويض العنف العبثي وتحويله الى عنف مشروع ؟

□ من جانب معين صحيح، الطبيعة من شأنها تكييف كل الظواهر السلبية، واعادة صياغتها، واعادة طرحها، التاريخ لايتوقف،كان يعيد صناعة الأشياء، فالطبيعة من شأنها ان تكيف نفسها، وتتكيف مع مظاهر في الظرف المؤقت الآتي تكون ظواهر متصادمة، ثم هذا التصادم بمرور الوقت يفكك نفسه ، وتحصل عملية استحالة، تتحول من حالة الى حالة، وتصل الى تكييف ممكن. هذه هي سنن الكون والحياة والطبيعة، انها اعادة تكييف الأشياء، هذه هبة من الله سبحانه وتعالى، هذا قانون من قوانين الطبيعة والاجتماع والتاريخ.

هذا من جانب صحيح ، لكن من جانب آخر هناك نوع من الانحراف الذي يقود الى اشكال ارهابية، وهو لاينتهي الأ بانتهاء حامل هذا المشروع، كيف كل الظواهر هي ظواهر تستمر وتبقى. هناك أنواع اخرى من الارهاب لم تكيف، لم تجد لها فرصة للبقاء، تكون هناك اندساسات فكرية تحيل كامل مشروع هذه الجهة او تلك الى مشروع ارهابي من النوع الاستراتيجي، غير قابل للتكيف الأ بأن تذوب الظاهرة، أن تتفسخ عبر الزمن، ولاتنشأ منها امور لاحقة، لاتشكل سابقة لشيء لاحق، بقدر ما تشكل درسا تاريخيا. ان اشكالاً معينة من العنف لاتجد لها مجالا للعيش.

○ عمليات العنف ذات الطابع الانتقامي الذي يفضي الى الاستئصال والابادة ـ كما وردت الاشارة في حديثكم تنتج ثقافة عنف او تنتج روح عنف او تكرس نزعة العدوان في الشخصية الانسانية. هل هناك علاقة جدلية بين عمليات الابادة والتدمير والاستئصال، وبين انتاج ثقافة عنف معقدة ومتجذرة في الشخصية الاجتماعية؟

□ بالتأكيد كل أشكال العنف لاتحصل فجأة، وليست هي النهاية بل هي البداية، انها في الافكار الاولى. عندما تحتوي الافكار الاولى وتكون في البداية افكارا خجولة أو أفكارا غير ظاهرة لكنها تشكل اساساً محدداً لبناء عندما تشكل نواة فكرة لنفي الآخر، هذه تكون بدايات لنوع من الاستئصال الواسع المساحة، فمثلا عندما نبدأ بتأسيس فكر، يقول: انا الحضارة الأعلى، وكل الحضارات الاخرى هي معرقلة، ويجب ان تزول. أو أنا الانسان الارقى، وكل انسان آخر هو متخلف لن ينتج انسانا متطورا، وهذه هي حالة عبثية مكلفة يجب ان تزول، أو كل نظرية، سواء كانت بأساس قومي أو طبقى تبني اساسات لنفي الآخر وعدم التعايش مع الآخر، تحمل جينات، تحمل مقومات نمو فكرة عنيفة، تتجه الى الارهاب والاستئصال، هذا البناء الفكري الأول لنفي الآخر، وليس التعايش معه أو الاختلاف مع الآخر أو العيش بجانب الآخر.

كل هذه الافكار التي يعج بها تاريخ الايديولوجيات، مدارس قديمة أو حديثة تحمل بذورا لفكرة الاستئصال والارهاب والعنف، موجودة في الديانات، موجودة في الافكار العلمانية، في الحضارة الحديثة، في الحضارات القديمة، وبالتالي كيف تغذى كل بذرة، اذا غذيت ووجدت لها مصادر نمو، شمس ، مياه، مقومات، تنمو، تصبح هي الفكرة الاساسية المسيطرة. يمكن لفكر مسيحي ان يذهب بهذا الاتجاه، يمكن لفكر اسلامي ان يذهب بهذا الاتجاه، يمكن لفكر يهودي ان يذهب بهذا الاتجاه، ويمكن لفكر علماني ماركسي ان يذهب بهذا الاتجاه. . عندما تجد ان الحياة لن تتقدم الاّ باستئصال طبقة اخرى، او لم تتقدم الاّ باستئصال دين آخر، او لم

تتقدم الاّ باستئصال حضارة اخرى. مقومات بناء الفكرة الارهابية أو الفكرة الاستئصالية تكون قد تأسست، كم سترعى هذه الفكرة، كم ستجد مقومات نمو وغذاء؟

○ هذا يقودنا الى سؤال يرتبط بشكل عضوي بما اشرتم اليه، وملخصه: ان مفهوم الحرب العادلة الذي وضعه القديس اوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وعمل فيه على دمج العنف بالمقدس، وجرى استخدام هذا المفهوم بشكل عدواني فيما بعد في حروب متعددة، وامسى مسوغا للهيمنة الامبريالية لدى معظم السياسيين في عصر الاستعمار. كيف يقترن العنف بالاديان وكيف يجري تقديس العنف، بالرغم من ان المضمون العميق للاديان يفيض بالمحبة والتراحم والمغفرة والعفو، وهذا يعني تفريغ الأديان من مضمونها الحقيقي وخلع غطاء آخر عليها؟

□ ليس اوغسطين فقط، وانما ماوتسي تونغ ايضا يتكلم عن الحرب العادلة وعن الحرب الظالمة، ويضع شروطا كما لدى اوغسطين، لذلك اقول هي البذور الاولى، مع نشأة الافكار الاولى. القرآن يشدد على ان القتال كره لنا ((كتب عليكم القتال وهو كره لكم)) هذا حاجز مهم، ليس معنى ذلك ان الاسلام لن يولد نظريات عنفية، نجد كثرة المتطرفين الاسلاميين اليوم، لكن هذا سياق، هناك سياقات أوسع وأكبر تطوّق، تنقض على فكرة تجزيئية تُستل من مجموع الفهم الاسلامي لتقدم كأنما العنف أصبح هو الأساس، وليس انه كره لنا. أصبح هو القاعدة، وعلى العكس دعوات السلام والمحبة تصبح غير محبذة وغير مقبولة، رغم انها في جوهر الرؤية هي الأساس. المسيحية طرحت نفسها منذ البداية منذ رسالة سيدنا عيسى كرسالة محبة وسلام، وعرفت بهذا الاتجاه، وكذلك الاسلام، غير ان دخول روما على الخط كرس منهج تبرير الحرب العادلة لدى اوغسطين، وتجاوزها وتكييفها، وليّ ذراع رسالة سيدنا المسيح باتجاهات تطابق الفكر الذي كان سائدا في روما، وتطابق الاتجاهات التي بدأت اوربا تشهدها بعد قرون من السيد المسيح، فهذه حركة دؤوبة

مستمرة والصراع داخلي بين فهم شمولي كامل لرسالة معينة وضوابط هذه الرسالة.

○ لماذا في الغالب يجري تسويغ العنف العدواني بمسوغات دينية، فاشرس الحروب التي استمرت لسنوات طويلة، مثل الحروب الصليبية هي حروب مقنعة باقنعة دينية، ومايجري في بلدنا في معظمه نموذجا لعملية التشويه للدين وتفريغه من مضمونه التطهيري التنزيهي، الروحي، المعنوي، الجمالي، وتحويله الى نموذج ممسوخ؟

□ لأن مشروع الصليبية لم يكن مشروعا دينيا، كان مشروع سيطرة، وكان البابا هو الذي يقود العمليات، نعم كان مشروع قيادة للعالم، واستئصال الكفرة. عندما بدأت الحملات الصليبية بدأت من رسالة من بيزنطة (اسطنبول) كانوا يستنجدون، والبابا اتخذ هذه الرسالة كحجة وذريعة للكلام عن انقاذ بيت المقدس، وأول من هاجمهم هم البيزنطينيون، وعمل على انهاء الامبراطورية البيزنطينية، ثم توجه للاستيلاء على بيت المقدس، وفي كل الخرائط القديمة كان بيت المقدس يمثل مركز العالم، كل الخرائط كانت ترى في فلسطين وبيت المقدس والسيطرة على بيت المقدس، كالسيطرة على مركز الحكم العالمي، فالمشروع اساساً لم يكن مشروعاً دينياً، هو مشروع دنيوي له غطاء ديني، المشروع اساساً كان مشروعاً سياسياً للسيطرة على العالم، لاخلاف سواء كان ذلك يعمله الاسكندر المقدوني أو يعمله كسرى، أو يعمله زعيم اسلامي عربي. هناك برنامج سياسي، لذلك في كل أدبيات المسلمين مع الحروب الصليبية، دائما اطلقوا عليهاحروب الفرنجة، لم يتكلموا عن حروب صليبية، لم يتكلموا عن حرب بين مسلمين وصليبيين وانما تكلموا في كل الأدبيات عن الفرنجة، ثم المساومات التي حصلت لاحقا تدلل على هذه الرؤية، حصلت مساومات بين المسلمين والمسيحيين، حصلت مساومات مع اليهود، فالمسألة كانت سياسية أساسا بغطاء ديني، وهذا أمر موجود في الاسلام، وفي اليهودية، وفي الديانات الاخرى. هذه شعارات للتعبئة العامة، الناس تسير وراء تعبئة دينية لانها تلقن تعاليم الدين منذ الصغر، فعندما يأتي البابا ويجيش الجماهير للحرب، هذا عامل

اضافي في التعبئة، ولكن الاتجاه الرئيسي كان سياسيا للسيطرة على العالم، والمشروع الديني كان غطاءاً له.

○ في الفترة الأخيرة اتسعت ظاهرة العمليات الانتحارية، والعمليات الانتحارية التي حصلت في العراق بعد الاحتلال حطمت كل الارقام القياسية وهي عادة تستهدف الابرياء من المدنيين، فتفجر مساجد، وتدمر كنائس، وبيوت عبادة، ومآتم، ومراسم دينية، كما تفجر الأسواق والمدارس والجامعات والمعاهد العلمية. لقد تفاقمت هذه الظاهرة بنحو اصبحت علامة فارقة لمجتمعاتنا الاسلامية، حيثما كان انتحاري فهو اسلاميا أو مسلما. ماالذي يقود هؤلاء الفتيان الى الانتحار، وما السبيل للخلاص من ذلك؟

□ اليأس، انغلاق المشروع التاريخي، قسوة الطرف الآخر، فالارهاب الذي مارسه الطرف الآخر في القرون والعقود الماضية ، كلها عملت على انتاج نفسيات متكلسة، لها قناعات مطلقة، ليست مستعدة ان ترى حقائق جديدة. المشروع التاريخي مغلق، لم تعد له آفاق رحبة، لأن الآخر ساهم في اغلاق المشروع التاريخي، ليس فقط من يذهب الى الارهاب، الآخر ساهم في اغلاق اي أفق تاريخي لابناء هذه المنطقة، وبالتالي تتحرك كل النظريات ومنها نظرية الارهاب، وان بلغت الابادة الشاملة كرد للابادة الشاملة الاولى. لن يحصل مسار وأفق جديد. هذه القسوة الشديدة التي تنطلق خلال سنوات هي مخزون لقسوة متراكمة لعدة قرون، لذلك هذا يجعل مهمة المعتدلين والمصلحين ومناهضي العنف ومناهضي الارهاب صعبة للغاية، تحتاج لوقفة شجاعة للقول ان هذا ظلم وذاك ظلم عندما يستهدف الابرياء بهذا الشكل كما ذكرتم. في العراق مثلا لايوجد عنوان سياسي للعنف، العنف السياسي هو زرع الرعب الشامل، واستسلام الجميع لمشروع السيطرة والاستئصال النهائي. لاوجود لآخر، نفي الآخر بالمطلق، كما سعت محاولات تاريخية قبل عقود وقرون ان تنفي الآخر بالمطلق، فالاسلوب الخاطئ ربّى منهجاً خاطئاً، وهذا المنهج جرى تعميمه، وسيذهب الى مدياته القصوى، ثم يكتشف

اصحابه ينهارون بالتدريج، كما يكتشف المجتمع ان مثل هذا الرد ليس هو الرد الصحيح على عنف تمت ممارسته في وقت معين. والظروف اليوم تمكننا من اعادة التوازن وفتح الآفاق بطرق غير عنيفة، بطرق تعترف بالآخر، وتفهم الحقائق الجديدة، وتبني مباني حضارية في صالح الانتقام التاريخي لما حصل بنا، ليس الانتقام التاريخي بقتل الآخر بقدر ما هو ببناء الذات، بناء النفس، بناء المجتمعات الحالية، التحرر من أي استبداد ساعد في تطور نظريات العنف، فالعنف له تربية، له بناء فكري متكامل، له نشأة، له تاريخ، ومن ثم يحصل هذا النوع ، اليوم معظم العمليات يتم الاصرار على ابرازها بأبشع شكل. في العمل السياسي سابقا، حتى مفهوم الاغتيال السياسي كان مرفوضا، اليوم ليس فقط اصبح مقبولا، بل اصبح من يقوم بالعمل ينشر البشاعة لادخال الخوف، وهذه نظريات نفسية معروفة استخدمت في روسيا خصوصا من قبل النازية ولها منظرون، في كيفية ممارسة العنف ، ثم وضع صليب معقوف كاشارة انك لم تمارس العنف في كل مرة، يكفي انك تمارسه ببشاعة لمرة واحدة لكي تحقق نتائج الاستئصال، كما قورن بين وجود الصليب المعقوف وحادثة معينة، فالناس تستسلم لهذا الشكل من أشكال السيطرة الشمولية، فما يجري الآن هدفه اعلامي، نشر هذه الصورة بأوسع طريقة ممكنة، حينذاك العمليات اللاحقة ستسهل، اعمال بشعة جدا تأتي من القاعدة، أم من الصهاينة، أو تأتي من الفاشستيين، أو تأتي من أي طرف يحمل العنف، تكفي لادخال الرعب والسيطرة على المناطق، والغاء الآخر. اعتقد ان هذه أمور تتجاوز الارهاب التكتيكي لتدخل في تعاريف الارهاب الشمولي، الارهاب الاستراتيجي الذي يريد ان يكون هناك طرف واحد ولايضع مساحة لأي طرف آخر.

○ اذا كانت العمليات الانتحارية التي يقوم بها هؤلاء الشباب هي تعبيرا عن مخزون غضب تاريخي، او تعبيرا بالغ القسوة عن قسوة متراكمة تاريخيا وزمانيا، فهل يعني ذلك انه يمكن التماس العذر لمثل هؤلاء؟

□ لا، هذا تفسير للظاهرة التاريخية، عندما يقال ان الفقر كافر، ليس معنى ذلك

ان نكون كفرة، كيف نفسر الظاهرة (كاد الفقر ان يكون كفرا)، (لو كان الكفر رجلاً لقتلته). هذا تفسير للظاهرة، وليس شرعنتها، لان في الأخير الانسان مسؤول عن اعماله، والحركات مسؤولة عن أعمالها، فعندما تلجأ الى الخيارات الخاطئة، وكما ذكرنا مثلا في الرؤية الاسلامية الكلية، ليست هذه هي حلول لم تمارس سابقا، مورست من قبل جماعات سرعان مااستطاع الاسلام ان يعزلها عبر التاريخ، مرت فترات شبيهة لكن استطاع الاسلام ببنيته، بمنظومته الفكرية، ان يطرد هذه الافكار. فهذا تفسير وليس شرعنة، نحتاج الى تفسير، لماذا حصل المرض الفلاني، لأنه نشأ عن كثرة التدخين، لماذا هناك، بغاء وهناك ظواهر اجتماعية متنوعة، وهكذا.

○ هل يقتصر العنف على استخدام القوة في التنكيل، أم ان الاهانة وهتك الكرامة والتشهير، وغير ذلك مما يمكن ان نعبر عنه بالعنف الرمزي، هي ايضا مما يمكن تصنيفها في دائرة العنف؟

□ لأضع مقاربة، انا اصور الارهاب بالوباء، وأصور العنف بالمرض، الوباء ظاهرة ليس فيها صاح، الكل عليل، ليس هناك بريء، الكل متهم. أخطر ما في الارهاب ليس فقط المفخخة والانتحاري، بالرغم من شناعة هذه الجريمة، أخطر مافيها ان يجعل كل انسان مهدداً في حياته، في اسرته، في أولاده، أن يتلقى انسان مكالمة، أو مظروف فيه رصاصة، يقول له: اترك هذا البيت او اترك هذا المشغل أو المخزن...الخ، فحينذاك لاتنفع الاجراءات، الكل يصبح ملاحقا، كالوباء لاتستطيع الهرب منه. بينما المرض ظاهرة طبيعية، الانسان يمرض كجزء من طبيعة الحياة، العنف لازم التاريخ، الانسان لابد ان يصيبه مرض، مادامت هناك حياة فهناك مرض وهناك موت.

○ يمكن القول ان العنف قاطرة الحضارات، فلا نجد حضارة ظهرت في تاريخ البشرية بلا حروب وصراعات دامية.

□ العنف فيه امور احيانا ايجابية، يعني بالمنظور التاريخي تشكل نوعا من

اعادة التوازن، كما في عالم الحيوان، وفي عالم الطبيعة، فالباحث التاريخي أوالاقتصادي أو الاجتماعي أو الانثروبولوجي أو السيكولوجي احيانا يقرأ القانون بقسوة.

في الاقتصاد مثلا هناك نظرية مالتس، وهي تقوم على اعادة التوازن عن طريق الحروب، بمعنى ان الحرب هي التي تعيد توازن تشغيل القوى العاملة، تشكيل مستوى الاسعار في حد الكفاف...الخ. وهذا يعني مثلا الآن لولا العنف لتضاعف عدد سكان بغداد، هذه ظاهرة مريضة، العنف يصوبها، أو يدفع بعض الناس للهجرة وايقاف هذه الكثافة السكانية، وكأن العنف يعمل على خلق توازن ديموغرافي. كباحث علمي هذا مفهوم، لكن لا أريد ان اشجع العنف لأعيد التوازن الى بغداد، فالعنف منظم في التاريخ، النظرية تقول لاتوجد حركة ساكنة في الوسط، حركة التاريخ حركة لولبية متصاعدة كأمواج البحر، لايوجد استقرار في الوسط، كل الحياة هي محاولة صعود وهبوط، تمر في لحظة عابرة في الوسط، لكن في محاولة تصحيح اتجاه مغالى به نحو الاسفل تندفع الحركة من جديد نحو الاعلى لاتقف في الوسط، تمر به فقط. فالعنف هو الحركة التي تساهم في تنظيم المجتمعات عندما تتجاوز حالة معينة. لقد شاهدت مرة تجربة عن علاقة الكائن بالمكان، وكانت تجربة تجرى على فئران، وضعوا فئران في بيت، هذا البيت له مساحة من زجاج، ، وضعوا عددا قليلا، كانت الكآبة تصيب جميع الفئران، تشاهد حركتها حركة بطيئة، ثم التجربة رفعت العدد الى مستوى اعتبر مثاليا، العلاقات بين الفئران اصبحت اجتماعية وصحيحة، تتحرك، تأكل، تنام ضمن المقاييس المقبولة، ثم رفع العدد الى اكثر من الحيز، الى اكثر من مساحة المكان، بدأ الصراع، بدأ فأر يعض فأراً آخر، يخلع رجله..الخ، بدأت الخصومة، فهذا اللاتوازن الناقص في المرحلة الاولى قاد الى نتيجة، الزيادة العالية في مرحلة اخرى قاد الى نتيجة، وكأن هذا العنف يصحح العلاقة بين الاثنين.

○ في المجتمعات التي توطنت فيها الأنظمة الشمولية، وتفشت فيها السجون

واقبية التعذيب، وزجها الدكتاتور في حروب ضارية، تسود مفردات لغوية عنيفة، تضج بعبارات والفاظ مشبعة بمداليل تعبوية، وذات ايقاع صوتي حاد وصاخب.

ماهي العلاقة بين عنف اللغة وتفشي ثقافة العنف، وتكريس التعصبات في الحياة الاجتماعية؟

□ الكلمة احدى مثيرات العنف:

والنار بالعودين تُذكى والحرب أولها كلام

فالمخزون الداخلي يبرز بكلمات، والبنية الحضارية لها لغة، وهذه اللغة تعكس مضامين داخلية تشكلت عبر العلاقات الاجتماعية، عندما نجد حضارة كثيرة المجاملة، فان هذه المجاملة هي نوع من المهدئات للعنف، هي ليست ترفا حضاريا، ليست ضياع وقت، فعندما تكون اللغة رخوة، طرية، شفافة يكون التصادم هنا بالقرون، وليس بالسكاكين والقنابل، الوعل الفلاني يطرد الوعل الفلاني عن ارضه بالقرون، وهذه مقبولة. يقال ان في الحضارات الصينية القديمة، عندما كانت تحصل مشاكل، ويتجمع جيشان للمقاتلة،كان كل قائد عسكري يطرح الخطة للقائد العسكري الآخر، ثم يتفقان على ان هذه الخطة ستنتصر على هذه الخطة، فلا داعي للقتال، لذلك ظهرت لعبة الشطرنج من القديم لديهم كلعبة أساسية في المباريات الاستراتيجية في الخطط.

فاللغة شيء اساسي، والتربية على لغة تسامح وتراحم ستقود الاجيال الى الدخول في ممارسة السلام واللاعنف. وللأسف الشديد في منطقتنا، هذا الامر مجهول، لم يصرف جهد كبير في ادخال المفردات الصحيحة في اللغة المتداولة، فيما مضى كنا نتمتع بتراث عظيم في المفردات اللغوية، فلم نحافظ على القديم كما لم نبن الجديد، وصرنا نستعير مفردات متراكمة من مجال تداولي يضج بالاحتراب ومشبع بممارسة العنف. عندما نسير في الشارع ونرى كلبا، نأخذ حجرا فنرميه، لايوجد سببا لذلك غير التربية العنفية، وتشير كثير من المنظمات الى هذه الظاهرة

عندما يأتون الى المنطقة، في حين ان ضرب الحيوان دينيا واجتماعيا وأخلاقيا غير مقبول، وهذا السلوك يصدر عن نفسية متمردة، أصبحت بدون آفاق، أُغلقت امامها الآ فاق، فتريد ان تستأسد على الضعيف. وكان فرانسو فانون قدم تفسيراً للعنف في كتابه ((المعذبون في الأرض)) كشف فيه عن ان الانسان ينقل العنف الذي يتلقاه من الاعلى الى عنف أوطأ، الى عنف لشرائح أدنى. وبالتالي هناك عمل كبير في اللغة، في المفردة، في التربية، في النظام القضائي لازالة مفاهيم كثيرة في العنف أصبحت لاصقة بنا.

كان في زيارتي السفير السويدي قبل ايام، وقال: نحن ضد مبدأ الاعدام، وهذا اصبح غير مقبول، ونحن نقول هذا موقفنا لاننا نعرف ان الظروف في العراق صعبة.

فقلت له: اعطونا عدة سنوات، بينما انتم اخذتم اجيالا، قرونا لتصلوا الى ماوصلتم اليه، اعطونا سنوات، لان مجتمعنا اليوم ليس فيه بنية قضائية، أو بنية سجون كما لديكم، انت عندما تحكم على انسان بالسجن مدى الحياة، سيبقى مدى الحياة، عندما تحكم عليه عشرين سنة سيبقى عشرين سنة. والهدف في معاقبة المجرم عزله عن المجتمع، والسجناء يحاولون الانتحار لأن السجن أصعب احيانا من تحمل القتل والموت. كما قلت له: في العراق الآن اذا ألغينا عقوبة الاعدام ماذا يحصل؟ المجرم سيجد نفسه طليقا، والمجتمع سيدفع الثمن، فاذا كنتم اليوم قادرين على الغاء عقوبة الاعدام، لانكم اصبحتم قادرين على الاحتفاظ بالمجرم مدة المحكومية، نحن الآن لم نبن مثل هذا النظام بعد، النظام لايزال مرتبكا، قلقا، وتجد ان اكبر مجرم ممكن ان يهرب، أو ان يتم التوسط له، أو ان يحصل عفو عام يطلق سراحه، أو غير ذلك من الامور، ينبغي رؤية كامل السلوك وكامل الموقف وليس عزله عن تطبيقاته الفعلية أو الظروف الحقيقية التي يفعل فيها، نحن في هذا الظرف لانستطيع، لاننا فعلا سنكافىء المجرمين، لكن خلال فترة من الوقت، عندما يتاح لنا تطبيق الاحكام الاصلاحية كما ينبغي، يمكن النظر في هذه الامور.

○ اذن عملية التحول الثقافي ضرورة وشرط اساسي لتجاوز ثقافة العنف،

وبناء مرتكزات وأسس جديدة للعيش سويا، واستيعاب الاختلافات العرقية والاثنية والثقافية في البلد الواحد، وهذا يتطلب اعادة النظر في مقررات التربية والتعليم وتحرير وسائل الاعلام من الخطابات العنيفة، واشاعة نمط من الثقافة في كل المقررات التي تتصل بالآداب، والعلوم، والفنون، حتى مايرتبط باللغة المدونة فيها العلوم الطبيعية، ينبغي ان تكون لغة تدوينها شفافة، رقيقة، طرية، ذات ايحاء فني وجمالي وبياني وتعبيري بعيد عن العنف، مشبعة بمداليل التسامح، والمحبة، والتراحم، لأن التعبيرات الفنية الآن عنيفة، فمثلا اكتظت الساحات والميادين العامة ببغداد في ربع القرن الأخير بتماثيل وجداريات كلها حربية، التماثيل الموجودة بالرغم من روعتها الفنية، وكذلك اللوحات والجداريات كلها ذات تعبيرات عسكرية وحربية، فضلا عن ان اللغة تضج بمضامين تعبوية عنيفة حادة، حتى البنت الحسناء، عندما يعبر عنها لايقال انها جميلة، أو رائعة، أو فاتنة، أو وسيمة...الخ، وانما يقال: رهيبة، كارثة، قنبلة، تقتل. كيف يتسنى لنا اعادة بناء مناهج التربية والتعليم، واعادة النظر في خطابات ولغة وسائل الاعلام، والتخلص من كل التعبيرات الثقافية والفنية والأدبية العنيفة المتفشية في المجتمع العراقي، وفي مجتمعاتنا العربية والاسلامية عموما؟

□ لايمكن أن أضع جوابا أفضل من هذا السؤال. كل البلدان الآن التي تنهض تواجه مثل هذه المشكلات، البلدان التي قطعت شوطا، ونجحت بشكل واسع صرفت جهدا كبيرا على التربية، ماليزيا مثلا لم تكن بلدا متقدما بشكل واسع، وكانت من المجتمعات المتوترة، صرفت الميزانيات الاولى على التربية. ان التربية عندما تهذب وتوجه النشيء سيكون مؤهلا لحمل أفكار المبادرة وقبول الآخر، والطرق السلمية للتقدم والانتاج والعمل، فانها تغير كل بنية المجتمع.

انا واثق من ان التربية القرآنية الصحيحة، تشيع روح السلام والمحبة، المشكل في العالم العربي انه من المناطق تقريبا الأخيرة في العالم التي بقي موضوع العنف

وموضوع البطولة والصور الحربية لاتزال اساسية، لان هناك مشكلة كبيرة، وأعتقد أُس المشكلة كانت فلسطين. ومالم تحل هذه المشكلة ستبقى هذه الاطروحات نافذة وفعالة، وتبقى مسألة المؤامرة الدولية، والخوف من الآخر، وعدم الانفتاح على العالم، متقدمة على اطروحات، من قبيل ان النجاحات قد تأتي من فتح باب العلاقات العامة والصداقات، فمثلا قد يقال ان المانيا جزء من اوروبا، لذلك لم تعاقب كثيرا بعد الحرب الثانية، رغم ان المانيا قادت الى اعظم حربين في اوروبا، وبسبب السلوك الألماني أو السلوك الآخر نحو ألمانيا فان ملايين الأرواح أُزهقت. لكن خذ اليابان، استخدم ضدها السلاح الذري في هيروشيما وناكازاكي، كيف دخلت العالم الجديد، دخلته بدون نظريات عنف، بل منع تأسيس جيش جديد للمحاربة خارج اليابان، ذهبت الى حقل العلوم، والى حقل الآداب العامة، وغزت العالم بالعلوم، العلاقات اليوم في العالم تبدلت تبدلا جوهريا عن نظريات القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. اصبح بالامكان التحول من موقع الى موقع آخر ليس بالضرورة بالقتال، لم تقاتل اليابان، اليابان الصغيرة أصبحت مركز ضغط هائل على الولايات المتحدة الامريكية، البلد الذي هاجم اليابان، كذلك الآن الوضع في آسيا. يمكن اليوم للعالم الاسلامي وللعالم العربي عبر علاقات عامة، وعبر فتح أبواب هائلة ان يتقدما، ويأخذا مكانة متقدمة في التاريخ وفي العالم. فيتنام هزمت الولايات المتحدة في الحرب، لكن الولايات المتحدة الآن عادت وأخذت مواقع في فيتنام أكثر بكثير مما كانت عليه.

ليست الحرب بالضرورة هي الطريق للخروج من الأزمة، وللخروج من المأزق التاريخي، وانسداد الأفق التاريخي. الآن مايجري في فلسطين، سواء ذهبت منظمة التحرير الى اتفاق سلام أو ذهبت حماس الى هدنة طويلة الأمد، المفهوم واحد، ان القتال أخذ بعده، أخذ مداه، ثم يجب أن تأتي خطوات الانتصار في الموقع العالمي. اليوم هناك جهد كبير يبذر به، يمكن للعالم الاسلامي والعالم العربي ان يحققا فيه نتائج أعلى بكثير ممايحققا بالمقاتلة وبالحرب، والامثلة كثيرة لاتعد ولاتحصى.

ان عالم العلوم هو حرب حقيقية لكن مسالمة، ففي الفضاء اليوم الامم تتقدم وتأخذ مواقع للسيطرة العالمية، ونحن نتخلف عنها؛ فالبقاء عند نفس النظريات القديمة بالمقاتلة، وان الحرب هي الطريق الوحيد لفتح آفاق هذه المنطقة، قد لايكون الاستراتيجية الصحيحة، فالتربية شيء أساسي، ويمكننا من خلال اعادة بناء المناهج، و البدء بالبراعم الصغيرة، والاهتمام بتربية منسجمة متكاملة تشكل عقل النشيء وتبنيه على اسس قويمة، يصبح هذا النشيء مسددا بالوعي الحقيقي، يبني المستقبل، ويبني المجتمع، يبنيه لصالحه بعيدا عن نظريات العنف العدوانية التدميرية.

ان الحضارة نفسها تولد العنف، وان أبشع أشكال العنف الفردي والجماعي لاتزال في اكثر البلدان تقدما. وتتنوع أشكال العنف، الزوج مع الزوجة، الكبير مع الصغير، الأبيض مع الأسود، الياقات البيضاء والعيون الزرقاء مع الألوان الداكنة، كل هذا سيبقى، ونحتاج الى مراحل تاريخية وتغيرات كبيرة في البناءات والنفسيات والتربيات لندخل في مرحلة جديدة.

○ ثورة المعلومات ساهمت بتقليص المسافات، حتى كان العالم أصبح يتواجد في المكان ذاته، كما ساهمت هذه الثورة باختراق الزمان، وتيسير استحضار الماضي بكل مافيه. كذلك عملت تكنولوجيا المعلومات على تحويل العالم الى عالم افتراضي، أو خلق عالم بموازاة عالمنا هو الفضاء الافتراضي، مما اتاح للجماعات الارهابية ان تستثمر تكنولوجيا المعلومات، فتعمل على تعميم العنف في العالم. وبعبارة اخرى تمكنت من عولمة العنف، بنحو صارت العمليات التي تجري في نيويورك تدار من افغانستان، أو أي بقعة اخرى من الأرض، والعنف ظاهرة ملتبسة ومعقدة زادتها تكنولوجيا المعلومات تعقيدا والتباسا.

كيف تقومون هذه الظاهرة في المحيط الأقليمي وفي العالم الاسلامي وتاثيراتها وامتداداتها في العالم، بعد ان اصبحت هذه التكنولوجيا من الادوات

والوسائل الأساسية التي تستغل وتوظف في تنمية ظاهرة العنف وترسيخها والامتداد بها عالميا وتحويلها الى ظاهرة كونية؟

□ هناك مرض وهناك وباء، يمكن ايقاف الأوبئة، لكن المرض لايمكن ايقافه، أشكال معينة من التصادم والعنف تبقى، تأخذ اشكالا أخطر من السابق. سابقا العنف يجري بالسيوف، اكبر معركة يذهب فيها الفان أو ثلاثة آلاف، ، اليوم بعملية بسيطة يقتل أضعاف ذلك. بالتأكيد دائما، أي تطور له مضاد ، ومن يسكن الكرة الارضية سيبقى في تنافس، المصادر محدودة، المطامح محدودة، النفس البشرية مجبلة بخصائص معينة، يعني مالم يجد الانسان على هذه الارض منافسا على اكوان اخرى، هذه الطبيعة ستبقى في هذا المكان، لكن كيف سيكون نمط الصراعات، هل سندفع باستمرار الامور الى مدياتها القصوى، هل سنحرك عوامل الضبط، هل سنحرك اللغة المسالمة، هل سنستخدم العنف كمنهج اساس وليس كمرحلة استثنائية، هذا هو السؤال الكبير، ليس الغاء، لايمكن الغاء الجريمة، والعنف الحضاري، والعنف السياسي، عوامل التاريخ في توليد العنف، هذه الامور لم تجد البشرية بعد لها حلولا، وقد لاتجد بهذه المعطيات، يجب ان تتغير كل الشروط والمعطيات للتكلم حول التخلص من ظاهرة العنف، لكن يمكن التضييق على العنف، المجتمعات الغربية المعاصرة فيها اشكال مختلفة من العنف، قد يكون العنف السياسي ضعف أوخف، لكن العنف الاجتماعي كبير جدا. السجون اليوم مملوءة في الغرب، أعداد غفيرة من السجناء في الولايات المتحدة واوروبا، ومعدلات الجريمة كبيرة جدا. معدلات الجريمة تاريخيا في مجتمعات بدائية أو تقليدية كانت صغيرة الحجم، الناس لم تكن تقفل أبواب البيوت، السارق معزول اجتماعيا، نوع الجريمة وكيفيتها بسيط. المسألة معقدة ومعضلة، ولايمكن اعطاء اجوبة مختزلة، كأنما لنا القدرة الآن على انهاء العنف، لكن بالتأكيد هناك قدرة لوضع محصنات ومصدات ضد العنف، وضد الأشكال الشمولية للعنف، والتربية على المسالمة والصداقة والمحبة وقبول الآخر والتعددية ... وغير ذلك. بدلاً من صب الزيت على النار، وشحن المقاتلة والعنف ونفي الآخر. انا أعتقد كما ان الثورة المعلوماتية شجعت الآخر في الانقضاض

والسيطرة، كذلك المضاد يستخدم هذه الوسيلة، في ان يعمق ويجعل المسافة قصيرة أو معدومة، ويتمكن من الطرف الذي يقابله. لاحظ مثلا في العراق الجوال انتشر كثيرا، لدينا (١٠) مليون جوال ، بقدر مالدى مصر مع فارق السكان. والجوال يستخدمه الجميع، يستخدمه الارهابي، لذلك تلاحظ منصات الجوال لاتضرب، لانها الوسيلة الاساسية لدى الارهابي، ومن يهدد يستخدمها في هذا المجال، بينما هو يضرب منشآت النفط، يضرب الكهرباء، وكل شيء، لكنه يحافظ على مايوفر له خدمات ومتطلبات يحتاجها كالانترنيت، ووسائل الاعلام.

ثقافة التسامح

سلسلة كتاب دورية يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

يصدر قريباً:

١- التعددية والغيرية	د. عادل عبد المهدي وآخرون
٢- تحديث التفكير الديني في الاسلام	محمد إقبال
٣- الايمان والحرية	الشيخ محمد مجتهد شبستري
٤- الدين بين قراءتي التسامح والعنف	د. هشام داود وآخرون
٥- تنبيه الأمة وتنزيه الملة	الشيخ محمد حسين النائيني

لاإكراه في الدين

العنف الوسيلة الخطأ للتدين والمعنوية والفضيلة

حوار مع :

مصطفى ملكيان

○ كيف نعرّف العنف، وكيف نميّز العمل العنيف عن غيره؟

□ يعرّف العنف بتعاريف عدة، لكنّ مرادي من العنف في هذا الحديث، هو استخدام القوة البدنية لإلحاق الأذى بالغير، بغية حمله على القيام بعمل أو التحرك بالاتجاه الذي نريد.

وفي ضوء ذلك، يدخل في دائرة التعريف، حتى ضرب الآباء لأولادهم من أجل تأديبهم، وبالتالي ليس بوسعنا ادانة العنف بجميع اشكاله وصوره. وما يدعو للأسف أن أنصار العنف في بلادنا يتحدثون بطريقة توحي بأن معارضيهم يرفضون العنف بكل اشكاله، ومن ثم يجد هؤلاء حججاً دامغة كثيرة يتشبّثون بها لتمرير توجهاتهم، إذ من الواضح أنه بإدانة العنف بكافة اشكاله وصوره يصبح من المستحيل ادارة شؤون البلد والمجتمع، والاّ كيف نتعامل مع الجماعات التي تعرض ارواح الناس للخطر؟!

وتلك مغالطة طالما يعمد اليها البعض؛ حين لا يكون بوسعهم الردّ على الادعاءات القوية لخصومهم، يلجأون الى صياغتها بأسلوب آخر تبدو معه ضعيفة، فيسهل لهم الانقضاض عليها!

قد لا نجد في تأريخ الفكر السياسي ـ أشخاصاً يرفضون العنف بجميع صوره

وتجلياته. وأعتقد أن العنف من الأمور اللازم تصنيفها في خانة الشرور التي لابدّ منها، فينبغي أن يتجه مسار البحث نحو تحديد طبيعة الأحوال والاوضاع التي يكون من السائغ فيها اللجوء الى العنف.

وفي اعتقادي ان ارتكاب هذا الشر (اللابدّ منه) لا يجوز إلاّ بعد توافر اربعة شروط؛ ثلاثة منها شيئية واقعية (Objective) والشرط الرابع ذهني نفسي (Subjective).

الأول من هذه الشروط: أن يكون استخدام العنف مسبوقاً باللجوء الى قوة الاقناع، وذلك ـ كما يصفها برتراند راسل ـ تهدف الى خلق قناعة لدى الآخر بأن هذا العمل صحيح أو غير صحيح، وذلك عن طريق البرهنة والاستدلال، ما من شأنه أن يؤثر على قناعات قطاعات مهمة من الناس بعد معرفتهم لحقيقة العمل المفروض خيراً أم شراً.

فإذا لم تحقق هذه الوسيلة هدفها، ننتقل الى اسلوب آخر وهو الترغيب من أجل تحفيز القسم المتبقي من الناس، والذين لم يتمّ اقناعهم بالاسلوب الاول، وحثّهم على اتباع نهج معين. فإن بقي أناس لا يستجيبون لا للأسلوب الأول (الأقناع) ولاللأسلوب الثاني (الترغيب) يتعيّن علينا تجربة الأسلوب الثالث وهو (الإلجاء)، وذلك عبر الاستفادة من ادوات الضبط والقانون من جيش وشرطة وما شابه. فإذا لم تفلح أيٌّ من هذه الطرق الثلاث في تحقيق المبتغى جاز لنا حينئذٍ اللجوء الى العنف كخيار أخير.

الشرط الثاني: أن العنف الذى نلجأ اليه لا يكون الاّ بموجب القوانين والمقررات العادلة. وأنبّه الى انني لم اقل هنا (بموجب القوانين) بل (بموجب القوانين العادلة) فقط، وهذه النقطة غاية في الاهمية، ذلك أنه من الممكن افتراض دولة معينة يصل فيها أنصار العنف الى مواقع التشريع، بالفعل، أوعبر النفوذ والضغط وشراء الذمم، فيتوصلون الى سنّ قوانين وتشريعات تتناغم و تطلعاتهم، ومن ثم يلجأون الى ارتكاب العنف بموجب تلك القوانين، ويصبح كلّ من يعارضهم خارجاً عن القانون

متمرداً عليه، وبالتالي يكون الداعية الى العنف ملتزماً بالقانون، في حال أن خصيمه متمرّد عليه!

وتفادياً للوقوع في مأزق كهذا، أنصح الذين يكثرون الكلام في لزوم التمسّك بالقانون وعدم اللجوء للعنف، أن يستعملوا اصطلاح (القانون العادل)، والاّ فبمقدور معارضيهم أن يخرسوا اصواتهم بالقانون نفسه ، الذي ربما يتمكنون من تمريره بشكل أو آخر من اشكال الضغط والخداع والترهيب. والحاصل أن القانون لا يعني العدالة بالضرورة، لأن القوانين فيها ما هو عادل وما هو غير عادل.

○ ما هو المرجع ـ إذن ـ في تحديد أن هذا القانون عادل أم لا؟

□ هذا خاضع لطبيعة نظام الحكم ان كان دينياً أو علمانياً، ففي الأنظمة اللادينية (Secular) يكون المرجع في تحديد أن القانون عادل أم لا هو الفهم العرفي (Common Sense)، واجماع الرأي العام، ونظر الأكثرية (Consensus). وهذا الفهم العرفي والرأي العام هو الذي يحدّد أن هذا الفعل جريمة أم لا، وأن العقوبة الفلانية تتناسب مع الجرم الفلاني أولا تتناسب. بينما لو كانت الحكومة دينية، فيتوجّب عليها اثبات ان قوانينها تنبثق من صميم الدين، ومبادئه العامة، ورؤيته الكونية.

○ حتى في الحكومات اللادينية، ثمة موارد كثيرة يقع الاختلاف فيها على مستوى الفهم العرفي العام، في تحديد ان هذا العمل جريمة ام لا، وبالتالي فإن الرجوع الى الرأي العام في هكذا موارد موجب للشغب والفوضى، مثلما ان الرجوع الى السلطة التشريعية يحمل بين طيّاته خطر تدخل انصار العنف ومؤيديه.

□ كلامك صحيح! دائماً هناك موارد متذبذبة ولا يمكن حسم الموقف فيها، لكن لا ينبغي ان يساء استغلال هذه القضية لتعميم اللجوء الى العنف، حتى في الموارد والحالات التي يكون فيها الظلم واضحاً جلياً.

ان وجود حالات برزخية يعجز فيها الفهم العرفي عن التشخيص، لا يعني الغاء دور الفهم العرفي رأساً، والتفريط بقدرته على التمييز والتشخيص في سائر الموارد.

اما الشرط الثالث: وهو امتداد للشرط الثاني، فيتمثل بوجوب ان يتم الاقتصار على ادنى حدّ ممكن من العنف. ولكي يتبيّن لنا هذا الحدّ الادنى يجب ان نفهم ما الذي يقود اليه استخدام العنف من نتائج ومعطيات، وبعبارة اخرى: ما الذي نهدف اليه من اللجوء الى العنف؛ هذا الخيار الذي صنّفناه في دائرة الشرّ الذي لابدّ منه.

هذه الشروط الثلاثة التي عرضنا لها آنفاً تعدّ من الشروط الواقعية الخارجية لجواز استخدام العنف كوسيلة. ويبقى الشرط الرابع، وهو شرط نفسي وجداني، حيث لا يسوغ لنا اللجوء الى العنف إلاّ من باب الشفقة والرأفة بالفرد والمجتمع، وليس من باب التشفي والانتقام والتنفيس عن حقد داخلي، فإن من يلجأ الى العنف بموجب القانون العادل بحقّ شخص آخر ينبغي أن يتحلى بحالة وجدانية مماثلة للحالة التي تهيمن على وجدان الوالدين لدى قيامهما بتأديب الاولاد. اذ المفروض ان ما يدعو الوالدين الى استخدام العنف احياناً بحق اولادهما هو شدة الحرص والمحبة حيالهم، لا أنهم يرغبون بالانتقام منهم.. لابدّ لمن يلجأ للعنف بموجب القانون العادل ان يتحلى بتلك الحالة النفسانية التي يتحلى بها الطبيب الجراح في غرفة العمليات حيال مرضاه!

بالطبع لا سبيل للتأكد من تحقق الشرط الرابع، لصعوبة ادراك حقيقة الحالة الباطنية لأيّ انسان، ولذلك ليس لهذا الشرط قيمة قضائية، لأن القضاء يتعاطى مع الأمور الحسية المدركة، ولكنه - اي الشرط الرابع - يصلح كآلية يدرك بواسطتها الانسان طبيعة توجهاته في ممارسة العنف، ويضع نفسه على المحكّ من خلال مراجعة ذاته ووجدانه، وتحديد طبيعة المشاعر التي يحملها حينما يلجأ الى العنف، فهل هو سبع ضارٍ يرتدي زيّ انسان، أم أنه كائن انساني لطيف لا يلجأ للعنف الاّ كوسيلة لحمل الناس على فعل ما فيه صلاحهم (العنف الايجابي) أو ترك ما فيه ضرر او خطرعليهم (العنف السلبي). وبشكل عام فإن اللجوء الى العنف في غير هذه الموارد المذكورة اعلاه يعدّ امراً غير مقبول بتاتاً.

○ أليس من الافضل اخراج هذين القسمين من العنف (الايجابي والسلبي) من

دائرة العنف كمفهوم اصلاً، وهو ما يصطلح عليه بالخروج تخصصاً لا تخصيصاً.

□ يخضع ذلك لحقيقة ما تقصده من لفظ (العنف) فإن كان ما تقصده هو نفس ما أقصده - كما اسلفنا في بداية اللقاء- فهذان القسمان من العنف ايضاً.

○ في تعريفكم للعنف أدخلتم استخدام القوة البدنية كركن من أركان التعريف، ألا تعدّ الإهانة وهتك كرامة الانسان ووصمه بلقب سيء من مصاديق العنف؟

□ لعلّ مفهوم العنف لدى البعض يشمل مثل هذه الامور، لكنني مصرّ على عدم شمولها به.

○ ولكن الأثر السيء الناجم عن مثل هذه الامور يفوق احياناً اثر الأذى البدني الذي يلحق المرء..

□ هذا صحيح، ولكن غاية ما يفيده هو أن هذه الامور مدانة على نحو ادانة العنف، لا أنها تكون بالضرورة من مصاديقه، وما اكثر المواضيع التي تتعدد في عناوينها وتشترك مع بعضها في بعض الاحكام.

○ دفاعاً عن العنف، يجري التمسك احياناً بمبادئ فقهية مثل الأمربالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب اقامة الحدود والقصاص، فهل تبرّر هذه الامور دعوى ان الدين يلتزم العنف كوسيلة مشروعة لتحقيق الاهداف؟

□ يجب هنا ان نلاحظ ما قرّرناه آنفاً، من أن العنف شرّ لابدّ منه احياناً، وفي ضوء ذلك ليس بوسع ايّ كان ان يحذف العنف من قاموس مفرداته اصلاً، والاسلام بالطبع لم ينبذ العنف كلياً، وثمة موارد عديدة جوّز فيها اللجوء اليه، ولكن ليس في جميع الاحوال طبعاً، هذا اولاً.

ثانياً: ان الفقه التقليدي الذي تمخر به حوزاتنا العلمية يشتمل على ما هو غثّ وسمين، وما هو حقّ وباطل؛ بحيث لا يستطيع المرء ان يلتزم بكلِّ ما موجود في

المنجز الفقهي الراهن. والمسلم - بوصفه مسلماً - ملزم فقط باتباع مقررات الكتاب والسنة المعتبرة، وهو ما اصطلح عليه بالاسلام الأول، في حين ان الفقه الموجود بين ايدينا هو من الاسلام الثاني، واعني به الشروح والتفاسير التي اقترحها الفقهاء والعلماء للاسلام الاول، وهذه الشروحات قد تكون صائبة، وقد لا تكون، فهي ليست بالوحي المنزل، خاصة وان الفقهاء انفسهم يختلفون في كثير من المواطن، وينقضون آراء بعضهم، وحتى في موارد اتفاقهم واجماعهم على رأي معين لا يمكن الركون الى صحة ما ذهبوا اليه، إذ لا استحالة منطقية في اجماعهم على خطأ. ولكن ينبغي الاقرار ايضاً ان الفقه التقليدي يشكّل مستنداً مناسباً جداً لمن يتبنى فكرة الترويج للعنف، واضفاء المشروعية عليه. ومن هنا أوصي جميع من يدخلون في جدل مع مؤيدي العنف ان يتجنبوا المحاججة معهم على ضوء المسلّمات الفقهية، لأنهم بذلك يحكمون على انفسهم بالهزيمة سلفاً. والسبيل الوحيد لتفنيد آراء أنصار العنف، هو جرّهم الى ساحة نقاش اعمق بمستويين:

المستوى الاول: هو فلسفة الفقه، ففي هذه المرحلة نناضل على مستوى المسلمات الفقهية التقليدية، ونبحث في اصل امكانية القبول بها. ومن ثم ننقل الجدل والنقاش الى مستوى اعمق حيث فلسفة الدين، ليكون الحديث في هذه المرحلة فيما نترقبه من الدين والمنجزات التي نتطلع اليها منه.

ان الذي يدخل في حوار مع أنصار العنف ومؤيديه بعد قبوله بمنهجية الفقه التقليدي ومتبنياته، تكون حاله حال من اعترف بأن (أ = ب) و(ب = ج) ويريد مع ذلك ان يتملّص من الاعتراف بأن (أ = ج) ! وهذا غير ممكن، لأن من يريد ان يناقش في أن (أ = ج) لا بدّ له - اولاً - من التشكيك بأحدى القضيتين (أ = ب) و (ب = ج) أو كليهما معاً.

ومن جهتي أنا؛ أعلن استعدادي الكامل للمشاركة في مناظرة حقيقية على هذين المستويين؛ فلسفة الفقه وفلسفة الدين.

ثالثا: ان الكثير من مظاهر العنف التي نشهدها هذه الايام لا تنسجم حتى مع

متبنيات الفقه التقليدي وموازينه المتعارفة. ذلك الفقه الذي يصرّح بأن من حقّ حاكم الشرع اذا اكتشف ان احدهم يبيع الخمر ان يريق الخمر الموجود في القوارير، ولا يحقّ له كسر القوارير التي حوت الخمرة.

اين هذا الفقه من احراق المكتبات، والهجوم على مرتادي دور السينما، او اغتيال اصحاب الاقلام الحرة؟!

ما يدعو للاسف حقاً ان في اوساطنا من يروج للعنف، ويشرعنه على نحو لم يجرؤ عليه حتى جورج سورال كبير المنظّرين للعنف في الغرب. (يلاحظ انني استعمل عبارة الترويج للعنف بدلاً من التنظير له بحق اصحابنا، وذلك ان الكثير من هؤلاء أعجز من ان يقوموا بالتنظير).. لا أدري ما الذي يغيظ البعض ويمنعهم من تبني قراءة للاسلام تحترم انسانية الانسان، وتضمن له حقوقه وكرامته، ما دام يوجد لهذه القراءة مستند صحيح، حتى في النص الديني الموروث، مع شيء من المرونة في الفهم، والمروءة في التطبيق؟!

○ ما حقيقة الدين وما هي اركانه المقومة له؟

□ للدين تعريفات عديدة يمكن تصنيفها عموماً الى قسمين؛ الاول هو التعريفات العقائدية او المضمونية، والثاني هو التعريفات العملية والوظيفية. والاسلوب المعتمد في النوع الاول من التعريفات هو تعداد الاركان العقائدية لدين ما كالاسلام او المسيحية، واذا كان المطلوب تعريف الدين بمفهومه العام (لا دين خاص) يأتي الجواب على شكل فهرس بأسماء الاديان، من الاسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية والدادائية والمجوسية ،... ومن ثم تجرد العناصر المشتركة بين هذه الاديان، ليستخلص منها تعريف للدين بوصفه العام. هذا الاسلوب المتبع في تعريف الدين بوصفه العام او بوصفه الخاص يعدّ من نوع التعاريف المضمونية (Substantial) او العقائدية (Doctrinal)، أما في تعريفات النوع الثاني، اي التعريفات العملية فلا يجري التركيز على مضمون الدين ومحتوياته العقائدية بل على الجانب الوظيفي (Functional) او العملي(Pragmatic) منه.

أما أنا فأرى شخصياً ـ وبناءً على دليل لا حاجة لذكره الآن ـ أن الدين من الامور غير القابلة للتعريف اصلاً (على غرار كثير من المفاهيم الاخرى). ولكن هذا لا يلغي ان من حق المرء ان يطالب من يتحدث عن الدين ان يوضّح على الاقل مبتغاه هو من الدين، لكي يتاح للآخرين ان يستوعبوا الموضوع الذي يتحدث بشأنه.

وبالتالي من حقّك ان تطالبني بتحديد مقصودي من لفظة (دين) في هذا الحوار، فأقول انني اقصد من الدين شيئاً يشبه ما اقترحه كيث يندل (keith yendell) تعريفاً للدين فقال: (الدين نظام نظري، يتكفل اولاً؛ تقديم تفسير للعالم وتبرير لمعاناة الانسان فيه. وثانياً؛ يقترح على الانسان نمطاً معيناً من الحياة يخلّصه من الشعور بهذا العناء. وثالثاً؛ يترجم هذا الاقتراح في طقوس ومناسك ووظائف واعمال، يقوم بها الانسان وصولاً الى ذلك المراد). وأظنّ انه قد اتضح لك ان مرادي من الدين ينسجم اكثر مع النوع الثاني من التعريفات الدينية، أي التعريف الوظيفي والعملي. والواقع انني مؤمن بأن للدين ثلاث وظائف أساسية: ان يقدم تفسيراً مقنعاً لهذا العالم، وتبريراً لعناء الانسان فيه، وان يوصي بسلوك نمط حياتي معين، للتخفيف من هذا العناء والشقاء. وان يصوغ وصاياه في قالب محدد من الوظائف والاعمال والطقوس؛ من دون ان تكون هناك حاجة لمعرفة مضمون هذا التفسير، وتلك التوصيات والطقوس المنبثقة عنها.

وبمقدوري ايضاً تعيين مرادي من الدين على نحو آخر، وذلك عبر الاستفادة من المبدأ الطبي المعروف (تشخيص الداء قبل علاجه). فالدين وفق هذا المنظور عبارة عن تشخيص المشكلة الأساسية للانسان، وتحديد العلاج اللازم لهذه المشكلة. لاحظ ايضاً اني لم اقترب هنا من طبيعة هذا التشخيص، ولا شكل العلاج المقترح، لأن هذه الامور تتفاوت من دين لآخر، فهي مثلاً في الاديان الابراهيمية تتجلى في بُعد الانسان عن ربه، في حال ان لبوذا في هذا الصدد كلاماً آخر. وفي كل الاحوال فإن بياني للدين بالصيغة الثانية، لو اعتبرناه محاولة لتعريف الدين، فإنه سوف يندرج ايضاً في خانة النوع الثاني من التعاريف اي الوظيفية.

○ هذا التعريف - او تعيين المقصود من قبلكم للدين - على أيّ اساس اعتمدتموه؟ هل تتبّعتم الاديان تاريخياً فرأيتم ان الاسلام حقق للمسلمين، والمسيحية حققت للمسيحيين، وكل ديانة حققت لأتباعها ما ذكرتموه من وصايا ووظائف، ام انكم ترون ان على الدين حتى يكون ديناً ان يتمتع بهذه الخصائص؟

□ بصراحة؛ قست الأمرعلى نفسي، فحين ادركت فقري الوجودي حيال سعة الوجود المطلق، وتماميته وغناه، تبلورت لديّ نظرة واعية وجديدة عن الدين، ومن ثم لاحظت ان الكثير من علماء النفس شخّصوا هذه الوظيفة للدين ايضاً، وعدّوا هذه الوظيفة هي المنطلق النفساني للتشبّث بالدين..

○ لا يُنكر ان الانبياء واصحاب الاديان ربما جعلوا من تشخيص المشكلة واقتراح العلاج المناسب حداً جوهرياً للدين، ولكن الواقع يشي بأن اكثر الناس بعيدون عن ادراك المشكلة، فضلاً عن تقصّي العلاج لها بالرجوع الى الدين..

□ اوافقك الرأي في ان الغالبية الساحقة من الناس يتعاملون مع الدين كإرث ابويّ ورثوه عن الآباء والاجداد مثلما ورثوا سائر صفاتهم الجسمية والنفسية، و صاروا متدينين بدين (آبائنا الاولين)، وهذه القضية لا تختص بالعالم القديم بل هي موجودة وقائمة الى يومنا هذا. فأنا مسلم لأن أبي وامي مسلمان، وانا شيعي لأنهما كذلك. لكن مع ذلك يمكن القول ان استمرار هذا العرف والتقليد الديني طوال عمر البشرية يكشف عن كونه (حلاّل مشاكل) ولو بوجه من الوجوه، وهذا هو المطلوب! جوهر ما اريد الوصول اليه ان سرّ استمرار الاديان وجوداً وبقاءً، هو النتائج الملموسة التي يشعر بها الانسان بعد لجوئه الى الدين، من كون الأخير يهتم بتشخيص مشكلة الانسان الاصلية، ويقدم له طريقة للخروج من المأزق الذي هو فيه.

○ كلامك هذا اشبه ما يكون بكلام من زعموا ان الخوف من المجهول هو الذي ساق البشرية نحو الاعتقاد بالدين؟

□ ولم لا؟! قد يكون كذلك، ولكنه ليس عينه بالضبط، بل مع بعض التعديل الذي يجعله أكمل وأشمل.

وقد ذكرت في مواطن اخرى ان البشر حينما يدرك قصوره الوجودي ويصطدم بجدار كونكريتي، يقبل على الدين ويتطلع الى الافق الاعلى، بحثاً عن عوامل انقاذ؛ بالضبط مثل ذلك الهارب الذي يصل الى نهاية طريق مسدود، ويدرك انه دخل في زقاق ذي مدخل وحيد، فإن أوّل ردّ فعل غريزي له هو النظر الى اعلى لعلّه يجد مخرجاً وطريقاً للخلاص، غايتها أنّي استبدل مفردة (الخوف) هنا بمفردة النقص او (الفقر الوجودي).

وينبغي ملاحظة ان من يعزو اقبال الناس على الدين الى الشعور بالخوف لا يشكّك - بالضرورة - بصدقيّة الدين وحقانيّته، لأن علة الإقبال على الدين شيء، وأحقيّته وبطلانه وصدقه وكذبه شيء آخر مختلف تماماً.

بهذا أكون قد بيّنت طبيعة نظرتي للدين، دون ان اكون في وارد تعريفه، وهذا يسهّل العمل علينا كثيراً، إذ لو كنت في صدد التعريف لازدادت اشكالاتك عليّ؛ عدّة وشدة.

○ حين أوضحت مرادك من الدين، بيّنت ان الدين عبارة عن تفسير وتوصية، مضافاً الى شعائر وطقوس، تعكس او تجسد ذلك التفسير وتلك التوصية، والذي يبدو لي ان القسم الاول (التفسير) يتعلق بالمعرفة والعقيدة، فيما القسمان الآخران يتعلقان بالشريعة والعمل (أوالتجربة)، أيٌّ من هذه الاقسام يمثّل برأيك اصل الدين وجوهره، وبعبارة اخرى؛ أيّ نوع من المتدينين أقرب الى جوهر الدين: المتكلم أم المتشرّع أم المتعبّد؟

□ في تصوري ان الغاية من الدين هي بلوغ التجربة الدينية، وبوسعنا القول ان جوهر الدين هو التجربة الدينية، وعليه فالسعي من اجل بلوغ هذه المرحلة في دار الدنيا، ومعاينة الحقائق التي آمنا بها قلبياً وشهودياً، هو الجوهر الحقيقي للدين، والآية ((من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة اعمى)) اشارة الى هذا المضمون. لا يصل

المتدين الى غايته الاّ بعد ان يكون ما تقبّله من النبي نقلياً وآمن به عقلياً، حاضراً لديه في دائرة الشهود والوجدان والتجربة العملية، أي ان يعلم حضورياً بما سبق وان علم به حصولياً. وقد ذكرت في بعض أبحاثي ان هنالك عشرة فروق اساسية بين المتدين والمعنوي (بمعناه الخاص) وما ذكرناه هو أهم تلك الفروق، فالشخص المتدين ينتهل الحقائق والمعارف من الخارج، ولذلك فإن عمله يندرج تحت مقولات الايمان والوثوق والاعتماد، اما الشخص المعنوي فهو يستلهم هذه الحقائق والمعارف من باطن الوجدان ويتذوقها.. المتدين يقول ((حدثني فلان عن فلان ..)) اما المعنويّ فيقول ((حدثني قلبي عن ربي)).. هذا الكلام لا يمثّل انتقاداً للدين، بل هو مجرد بيان لحقيقة ان وراء الايمان حقائق ومقامات اخرى. والحاصل أن من يرى التجربة السلوكية جوهراً وغاية للدين يعتبر ان التدين مقدمة للمعنوية ليس إلاّ.

○ نحسبكم تدركون أن رؤيتكم التجريبية هذه لم يعوّل عليها تاريخياً، بل السائد ان يحمل المتدينون رؤية شعائرية للدين، أو ربما عقائدية في احسن الاحوال.. ولكن دعنا نتجاوز هذه النقطة، لأسألك عن الوظائف الاساسية للدين، ومواصفات الانسان المتدين.

□ تناول علماء الاجتماع الديني وعلم نفس الاديان وظائف الدين بالحديث كثيراً، وقد تم تبويب هذه الوظائف في أقسام مختلفة، فبعض هذه الوظائف ـ حسب هؤلاء ـ تتعلق بكيفية تلبية التطلعات الذاتية التي يصبو اليها الفرد المتدين، والبعض الآخر من الوظائف يرتبط برقيّ الانسان وقيمه وطموحاته السامية، فيما يتصل بعضٌ منها بالمعرفة البشرية، بما لها من خصوصية وتفرّد عن سائر المخلوقات. بالاضافة الى اختصاص بعض آخر منها بالوظائف الاجتماعية للدين. ولا مجال هنا للتعرض لجميع هذه الوظائف وصفاً وتحليلاً، لكن الظاهر للوهلة الاولى ان الاساس في هذه الوظائف هو الوظيفة التي يكون ميدانها نفس الانسان ووجدانه، أي كل ما من شأنه ان يؤثر في ذات الانسان وفطرته، ولنأخذ بالاعتبار ان ساحة الوجدان بدورها تتوزع على ثلاثة ميادين فرعية: الاول ميدان العقيدة والمعرفة، والثاني ميدان المشاعر

والأحاسيس، والثالث ميدان الارادة والعمل.

والدين يترك بصماته وآثاره على كلٍ واحد من هذه الميادين. واكرّر اننا لسنا هنا في صدد التطرق لكيفية تأثير الدين في هذه الميادين، ونكتفي بإشارة عابرة لتأثيره في الميدان الثاني، اي ميدان العواطف والاحاسيس، حيث للدين قدرة فائقة على منح صاحبه شعوراً بالأمل والطمأنينة والابتهاج، وهي الأثافي الثلاث التي ترتكز عليها السعادة الروحية للانسان، وهي - بتعبير ثان - الأضلاع الثلاثة المكونة لروح عامرة بالحياة.

اعود لسؤالك حول المواصفات الرئيسية لشخصية الانسان المتدين، وقبل الاجابة على السؤال لا أرى بدّاً من الاشارة الى وجود فرق منهجي في البحث عن كل من منطلقات الدين ووظائفه، ومواصفات الشخصية الدينية، ولاعتقادي بأن السبب وراء اقبال الناس على الدين شعورهم بالفقر الوجودي، وما ينجم عن ذلك الشعور من إحساس بالعناء، ارى ان اهم وابرز مواصفات الشخصية الدينية ان تكون أكبر قدرة على تحمل الالم والعناء، وأقلّ رغبة في تحميلهما على الآخرين، واعتقد ان أدقّ تعريف للتدين (لا للدين) هو القدرة على تحمّل الألم والعناء، وعدم الرغبة في التسبّب بهما. ويلاحظ انني استخدمت لفظ (القدرة) في ناحية التحمل، ولفظ (الرغبة) في ناحية التحميل. واذا صحّ هذا المعيار، واردنا ان نحكم على زيد وعمر أيّهما اكثر تديناً يجب أن نعرف أيهما أكبر صبراً على الالم والمعاناة، وأيّهما أقلّ رغبة في الحاق الأذى والمعاناة بالآخرين؟

ان الالتزام الصادق والجاد بالدين بنطاقاته الثلاثة: العقيدة والاخلاق والعبادة، يجعل الانسان المتدين اكثر قدرة على تحمّل الألم والمعاناة، وأقلّ رغبة في تحميلهما على الآخرين.

○ التحمل الذي ترمي اليه هل هو التحمّل المصحوب مع شعور بالمرارة والاستياء، أم هو التحمل الناجم عن استمراء الألم والمعاناة والارتياح لهما؟

□ سؤال في غاية الدقة. الواقع ان الانسان المتدين يواجه الآلام والمشقات بادئ

الامر، مع شعور بالمرارة والاستياء، ولكن تدريجياً يتطبع على الألم والمشقة الى ان يبلغ مرحلة لا يشعر بهما، ولا يخفى ان المقصود من الألم والشقاء هنا ذلك النوع الذي لا يمكن تفاديه منهما، أمّا الألم والشقاء القابل للرفع فإن الانسان المتدين حريص على مواجهته والعمل على رفعه. الألم والشقاء غير القابلين للرفع يتحمّلهما الانسان المتدين ويصبر عليهما، لأنهما من متطلبات الحياة الانسانية، وجزء من النظام الكوني العام، ولسنا بصدد ذكر هذه الآلام الحتمية ذات الصلة الوثيقة بجوهر الحياة الانسانية وبعدها المأساوي (Tragic)، إلاّ ان احداً لا ينكر وجودها، وأسأل الباري تعالى ان يهبنا اولاً القدرة على الفرز بين هذين النوعين من الألم والمعاناة، وثانياً الرضا بالنوع الحتمي منهما، وثالثاً الاصرار على تجاوز ما يمكن تجاوزه منهما.

○ تعرّضت لذكر المعالم الرئيسية لشخصية الانسان المتدين، هل لك ببيان معالم ومواصفات المجتمع الديني، وما هي أوجه الاختلاف ـ برأيك ـ بين المجتمع الديني والمجتمع اللاديني او العلماني؟

□ مصطلح (المجتمع الديني) في غاية الابهام، فهل يُقصد به المجتمع الذي يتدين جلّ افراده بالدين التقليدي والموروث، كما هو الحال مع جميع المجتمعات الموجودة تقريباً، فإذا كنت تقصد هذا المعنى ينبغي القول ان جميع المجتمعات المعروفة في عصرنا الحاضر مجتمعات دينية، ولا يوجد مجتمع علماني واحد، حتى يكون طرفاً في المقارنة بين المجتمع الديني والعلماني، وإن كنت تقصد بالمجتمع الديني ذلك المجتمع الذي يتمتع افراده بتديّن واعٍ وعميق، بينما المجتمع العلماني هو المجتمع الذي لا يتمتع افراده بالالتزام الديني لا نظرياً ولا عملياً، فلنا ان نقول حينئذ: وفق هذا المعيار لا يوجد لا مجتمع ديني ولا مجتمع علماني!

○ وفق أيّ منظار يكون الدين ظاهرة تنتمي الى عصور ما قبل الحداثة، ووفق

أي منظار يمكن أن يعدّ ظاهرة فوق تاريخية؟

□ من الواضح بمكان أن جميع الاديان الكبرى في العالم تنتمي زمانياً الى مرحلة ما قبل الحداثة ، فآخر هذه الأديان هو الدين الاسلامي الذي ظهر قبل حوالي ألف واربعمائة عام، وهو بالتالي يعود الى عصر ما قبل الحداثة. ولكن الظاهر أنك ترمي من سؤالك الى موضوع آخر؛ وهو اننا كيفما ننظر الى الدين نجده ظاهرة متعلقة بزمان ظهورها، اي عصر ما قبل الحداثة، فما هي الزاوية التي ننظر اليه منها بحيث يكون ظاهرة فوق تاريخية لا تختصّ بزمان دون آخر، وبعبارة اخرى: بأيّ منظور يكون للدين فترة صلاحية استهلاك محدودة بأمد، وبأي منظور تكون له فترة صلاحية مفتوحة؟

إذا كان هذا هو سؤالك فالجواب: اننا لو نظرنا الى الدين بمنظار الشريعة فهو من مخلّفات عصر ما قبل الحداثة، وان نظرنا اليه بمنظار معرفي وعقيدي فإن بعض ابعاده صالحة للاستعمال في مرحلة الحداثة وبعضها الآخر لا، أما اذا نظرنا اليه بمنظار التجربة الدينية فهو أمر فوق تاريخي وغير محدود بأمد معين. وقد قرأت مؤخراً كتاباً لرجل الدين المسيحي والمتكلم المجدد كيوبيت (Qupitt) صاحب كتاب (بحر الايمان)، والكتاب يتضمن افكاراً جريئة حتى على صعيد العالم الغربي، وقد صرّح فيه بأن مرحلة ما بعد الحداثة ستكون مرحلة ازدهار منهج العرفان والتجربة الدينية.

واحاول الآن الاجابة على السؤال بصورة اخرى: فجميع زعماء الأديان والمذاهب كانت لهم تجربة دينية ومعنوية. وبعد ان حصلت لهم تلك التجربة تبلورت في اذهانهم على شكل مفاهيم، وهذه المفاهيم تجلّت بعد ذلك على هيئة الفاظ تجري على السنتهم، وبطبيعة الحال فإن التجارب الدينية المعنوية، وهي في طريق انتقالها الى الذهن، ومنه الى اللسان، تصطبغ بلون الفكر والثقافة السائدة في عصر أصحاب هذه التجارب، وتتأثر بها بشكل او آخر. ان فهم تلك التجارب وتصورها ذهنياً، ومن ثم تفسيرها وبيانها للناس لا يمكن ان يكون بمنأى عن التأثر بأحوال الزمان التي تحصل فيه، ولا تتأثر بطبيعة الواقع الثقافي والحضاري السائد في

عصرها، ولمّا كان عصر الأديان الكبرى بأجمعها هو عصر ما قبل الحداثة، فلابدّ ان تلقي ثقافات ذلك العصر واعتباراته بظلالها على النصوص المقدسة لتلك الاديان والمذاهب. حينئذ إن تمسّكنا بتلك النصوص بحذافيرها، وقبلناها حرفياً دون التأمل بما في جوهرها من مضامين، نكون بذلك قد جعلنا من الدين ظاهرة زمانية محدودة بعصرها الذي انتهى او في طريقه الى الانتهاء، بينما اذا أمعنّا النظر فيما وراء تلك النصوص اللفظية والقوالب المفهومية من دلالات معمقة، وما تحكي عنه من تجارب دينية ومعنوية، آنذاك بوسعنا الوصول الى شيء فوق تاريخي متجدد وغير قابل للتصرم والانقضاء. طبعاً هناك من يذهب حتى الى ان تلك التجارب المعنوية بنفسها عرضة للتأثر بالخصوصيات الثقافية لعصر حصولها، غير اني أعتقد ان هذا التصور مما لا يمكن الدفاع عنه.

أعود وأقول ان لكلِّ دين ظاهراً (Letter) وباطناً (Spirit Message) وقالباً ومحتوى، فإذا ما تسمّرت عقولنا وجمدت عند حدود الظواهر والقوالب، ولم نتمكن من اجتيازها والتنقيب فيما وراءها من حفريات، فممّا لا ريب فيه اننا سنصطدم بأمور لا يمكن للإنسان الحداثوي او ما بعد الحداثوي ان يتقبلها، ولا حتى أن يتفهمها في بعض الأحيان. ولكن اذا واصلنا الحفر في بواطن النص الديني فسوف نعثر على حقائق جديرة بالقبول، لدى انسان ما قبل الحداثة وانسان الحداثة وانسان ما بعدها.

○ تقوم فرضيتك على اساس ان القدر المطلق للإنسان بماهيته الذاتية غير قابل للتحقيب الى عصر الحداثة وما قبلها وما بعدها، والذي يقبل التحقيب منه هو ذهنه ولسانه، اللذان يتأثران بظروف المكان والزمان والاحوال الثقافية والفكرية المحلية، أما ذات الانسان فليست كذلك، فللانسان ماهية نوعية واحدة في عصر الحداثة وعصر ما قبلها وعصر ما بعدها. لكن لقائل ان يقول ان هذا الافتراض غير سليم، وإن ظروف الدهر وتقلباته تترك أثرها حتى على ذات الانسان، والانسان الحداثي هو - ذاتا - غير الانسان ماقبل الحداثي، والانسان ما بعد الحداثي هو غير الاثنين!

□ سؤالك قائم على الايمان بالنزعة الذاتية، وعلى افتراض ان لكلّ انسان ذاتاً واحدة، وانا اعتقد - اولاً- ببطلان هذه النزعة، ولا اوافق المذهب الارسطي القائل بضرورة أن يكون لكل شيءٍ ذات.

وحتى لو سلّمنا بهذا الرأي الفلسفي فليس مفروض كلامي الوحدة الذاتية بين انسان ما قبل الحداثة وانسان الحداثة وانسان ما بعدها. انا ازعم فقط ان انسان هذه المراحل الثلاث يمكن ان يعيش تجربة معنوية واحدة مشتركة، بمعنى ان المواجهة الشهودية المباشرة وبلا واسطة بين الانسان وعالم الواقع، قد تحصل دون ان تتلّون أو تتلوث بخصوصيات الزمان والمكان وطبيعة الظروف والاحوال الخاصة بالعصر الذي يعيش فيه. ولكن صبّ هذه المعرفة الشهودية في قوالب المفهوم الذهني وسياقات اللغة والألفاظ يجعلها عرضة للتأثر بهذه القضايا والاحوال.

○ تقصدون -إذن- ان البشر وإن لم تكن بينهم وحدة واشتراك على مستوى الذات فإن لهم خصوصيات مشتركة تؤهلهم لممارسة تجربة دينية ومعنوية واحدة؟

□ نعم، بالضبط.

○ في ضوء كلامكم؛ حتى لو رفض احدهم الفكرة على مستوى الدين الاسلامي مثلاً، وقال ان القرآن الكريم ليس نتاج تفسير النبي محمد لتجاربه الدينية والمعنوية، وانه بألفاظه جزء من الوحي الإلهي، فلابدّ أن يسلّم ايضاً بأن الله لم يكن ليخاطب العرب بلغة والفاظ لا يفهمونها، ولابدّ من مراعاة ذهنية وثقافة ولغة القوم الذين يتوجه اليهم الخطاب القرآني من دون وسيط..

□ أوافقك الرأي تماماً.

○ ما هي حقيقة العلاقة بين التدين والحداثة (Modernism) وهل يمكن الجمع بين الاثنين؟

□ أعاود الكرّة مجدداً ـ وعلى طريقتي ـ بالاستفهام عمّا تقصده من الحداثة، لأن الجواب يعتمد على تحديد المراد منها، فتارة يراد من الحداثة الاتجاه الذي يحاول اثبات ان الدين ما زال له معنى وجدوى في الوضع الراهن للإنسانية، وبالتالي يسعى هذا الاتجاه للتوفيق بين المفاهيم الالهية التقليدية ومقتضيات العلوم والمعارف الحديثة، والحداثة بهذا المعنى قريبة جداً من الحرية في الالهيات، والتي يبدو أنها صالحة للجمع مع التديّن ولا تضادّ بين الاثنين، الاّ إذا تمكن أحدهم من إثبات عدم الانسجام بين المفاهيم الالهية التقليدية وبين العلوم والمعارف الحديثة، وحتى في هذه الحالة؛ يمكن الجمع بين التدين والحداثة، شريطة القدرة على اثبات ان الدين الحقيقي ليس هو بالضرورة ما يقدم الينا في الالهيات التقليدية.

تارة اخرى يراد من الحداثة، الرؤية التي تقول ان جميع العلوم والمعارف الانسانية مهما نمت وتطورت فهي تدعم وتؤيد الحقائق الاساسية للدين، غايتها ان هذه العلوم والمعارف تفرض علينا ان نبيّن هذه الحقائق الدينية بلغة تتناسب وروح العصر واوضاعه الفكرية والثقافية..

هذه الرؤية لا تتعارض مع الدين، خاصة في عدّها الحقائق الدينية حقائق ثابتة وخالدة لا تتغير، وهو ما ينسجم مع ذائقة المتدينين، بلى! الحداثة بهذا المعنى لا تلتقي مع التدين الذي يأبى المراجعة والتجديد؛ إمّا تعلقاً بالماضي أو خوفاً على مصالح قائمة، أو لأن انصار هذا الدين من اصحاب العقل المستريح.

وتارة ثالثة، يقصد بالحداثة نظاماً فكرياً يفسر الدين بأنه ظاهرة نفسية تنبعث من حاجة الانسان الى الشعور بالطمانينة والامل والسعادة، وبالتالي فهو ينكر الواقعية العينية للدين، وكل عوالم ما وراء الطبيعة، ومن الواضح ان الحداثة بهذا المعنى لا وفاق بينها وبين التدين.

ومن الناحية العملية نرى ان التدين في عالمنا الاسلامي التقى مع الحداثة بمعنييها الاول والثاني، ففي عصرنا الحاضر يمكن تصنيف القراءات الدينية للاسلام في ثلاثة اتجاهات رئيسية: الاسلام الاصولي، والاسلام التقليدي، والاسلام

التجديدي.

والحداثة - كما هو واضح - لا يمكن ان تلتقي مع الاسلام بقراءته الاصولية او التقليدية، ولكن هذا لا يلغي امكانية الالتقاء مع قراءات اخرى، وقد تعرّضت لهذا الموضوع بإسهاب في احدى مقالاتي لمجلة كيان، واكتفي بهذا القدر.

○ ما هي الاساليب الممكن اتباعها لرفع التعارض ما بين هذه الاتجاهات الثلاثة في قراءة الاسلام؟

□ ما دام الاصولي مصمماً على اصوليته، والتقليدي مصمماً على تقليديته، والحداثويّ غير مستعد للتخلي عن نزعته، فليس هناك اسلوب صالح لفضّ الاشتباك. فالطريقة الوحيدة لحلّ هذا النزاع والتعارض، هي الحوار واعتماد الحجة والبرهان في النقاش، وهذا لا يكون بين اناس يرون في انفسهم تجسيداً للحق وفي خصومهم تجسيداً للباطل، بلى! يمكن ترجّي ذلك ممن يرون في انفسهم وفي الآخرين مزيجاً من حق وباطل، وبالتالي فهم مستعدون لقبول رأي المقابل إن ظهر الحق معه، والتخلّي عن رأيهم إن ثبت بالدليل أنهم ليسوا على صواب.

○ الى أي قراءة ينتمي الاسلام الذي يحكم الآن - سياسياً - في بلدنا؟

□ الاسلام الذي يتبنّاه نظامنا الحكومي هو في الأصل اسلام اصولي مطعّم بشيء من القراءتين التقليدية والتجديدية. وهنا ارى من اللازم التحذير من الخلط بين الاسلام التقليدي الذي تسيّد المشهد السياسي والاجتماعي في بلدنا للعقود الثلاثة الاخيرة، وبين الاسلام التقليدي الذي يعتقد به مفكرون من امثال رينيه جينون (Rene Guenon) فريتاف شوان (Frithjaf Schuon) وتيتوس بوركهارد (Titus Burckhardt) ومارتين لينغز (Martin Lings) و جي ايتون (Gai Eaton) وسيّد حسين نصر. فإسلامنا التقليدي ما هو الاّ نوع من الفقه الذي ساد الحوزات العلمية على مدى قرون وهو الآن يرتدي وشاح الاسلام الاصولي.

○ ما هي العلاقة بين العقلانية النقدية وبين التدين؟ وهل يتوافق الالتزام

والتقيد بالاحكام والتعاليم الدينية مع العقلانية النقدية؟

□ لا يبدو أن ثمة توافقاً وانسجاماً بين العقلانية النقدية وبين الاسلام الاصولي او حتى الاسلام التقليدي، نعم هي تنسجم مع الاسلام ذي النزعة التجديدية.

○ **هل لكم أن تصوروا لنا معضلات المجتمع الديني؟**

□ فقط يمكن الاشارة الى أهمّ وأعمّ هذه المعضلات، والاّ فما اكثر المعضلات التي يمكن ان تعرض على المجتمع الديني بوصفه كذلك.

المعضلة الاولى: اختزال الدين في العبادات، فالدين يتألف في الواقع من ثلاثة مضامير أساسية، وهي العقائد والاخلاق والعبادات، وأحد معضلات المجتمع الديني هي اختزال الدين في المضمار الاخير (العبادات) نظير الصلاة والصوم والحج. وهذا توجه قد لا تجد من يلتزم به نظرياً، ولكن من الناحية العملية يبتلى به كثير من المتدينين، بمعنى توهم ان التدين يتجسد في مراعاة الاحكام والتشريعات العبادية فحسب. هذه القراءة للدين ناهيك عن إلغائها لشعبتين مهمتين من شعب الدين (العقائد والاخلاق) هي فوق ذلك تواجه العبادات بإشكالية كبيرة من حيث جهل حقيقة ان العبادات لا تكون ذات قيمة ما لم تنجز وظيفتين:

الاولى: ان تكون في خدمة الاخلاق، ومقدمة ووسيلة لأن يعيش الانسان حياة اخلاقية، كما ورد في القرآن: (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) و(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)) وفي هدي الحج (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم).

أما الوظيفة الثانية للعبادات فهي الوظيفة الرمزية (Symbolic)، أي ان ينظر الانسان الى اعماله العبادية وحركاته الجوارحية معتبراً إياها رموزاً واشارات الى حالات باطنية جوانحية (جوّانية)، ومحاولات وطرقاً للتقرب الى الله، لا يمكن الوصول اليها بغير تلك الافعال الظاهرية من ركوع وسجود وشبهه. فإذا فرضنا ان تلك الحالات الباطنية والجوانحية ليس لها وجود، فما جدوى القيام بتلك الافعال والحركات الظاهرية الجوارحية؟

عندما التقيك مثلاً في الطريق ارفع قبعتي في اشارة رمزية الى احترامي اياك، على اعتبار ان هذا الاحترام حالة جوانية، لا يمكن التعبير عنها الا بصورة رمزية، ومن خلال عمل ظاهري برّاني.

والآن لو لم أكنّ لك هذا المستوى من الشعور فإن رفعي للقبعة سيفقد قيمته الرمزية، ولن يكون هنالك جدوى من القيام بهذا العمل، واذا كان يمكن أن يكون لهذا العمل جدوى على مستوى العلاقة بين انسان وآخر - كخداعه مثلا، توصلاً الى هدف ومنفعة معينة - فإن هذه الفائدة والجدوى تكون معدومة على مستوى العلاقة بين الإنسان وربه، لعدم قدرة الانسان على خداع ربّه، وبالتالي فإن الاعمال العبادية من صلاة وصوم وحج تفقد اثرها كليّاً، اذا تجرّدت عن الخشوع والخضوع والاحساس بالتكريم والتعظيم لله. خلاصة ما أرمي اليه هو ان حصر الدين بالعبادات، رغم انه خطأ في حدّ ذاته، فإنه يستتبع ايضاً خطأ فادحاً آخر، وهو تفريغ العبادات من حقيقتها المعنوية، وتحويلها من وسيلة للتقرب لله، الى هدف مقصود بذاته، وذلك منزلق خطير للوقوع في فخّ الشكلية (Formalism).

المعضلة الثانية: توسيع نطاق التعبد، فالتعبد هو القبول بكلام صادر عن جهة معينة دون المناقشة او المطالبة بدليل. وهي ظاهرة لا يخلو دين من الأديان من نماذج تطبيقية لها، خاصة في الموارد التي لا سبيل الى اثباتها او نفيها بأساليب الاستدلال المتعارفة. والمعضلة في المجتمعات الدينية تكمن في توسيع نطاق العمل بهذه الظاهرة شيئاً فشيئاً، حتى تشمل موارد الدين ومضاميره وجميع الشخصيات الدينية.

فبعد ان كانت مقتصرة على الالتزام بقول النبيّ او صاحب الديانة مثلاً تتسع لتشمل رجال الدين، فيكون كلام رجل الدين واجب القبول بدون نقاش، من باب التعبد الذي لا مجال معه لطرح اسئلة (كيف ولماذا). ويقود هذا الامر في نهاية المطاف الى نوع من الصنمية لرجل الدين، اشار اليها القرآن الكريم بشأن علماء اليهود والنصارى في شبه جزيرة العرب بقوله: (اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله). وقد ذهب بعض المفسرين ومنهم العلامة الطباطبائي الى ان سبب وصف

اليهود والنصارى بالمشركين، هو أنهم عمّموا ظاهرة التعبّد لتشمل علماء دينهم، في حال يفترض انها من مختصات الله تعالى. إن حالة التعبد ـ بصراحة ـ مخالفة لمقتضيات الفطرة الانسانية السليمة، ومن هنا يجب الاقتصار فيها على أقل حدّ ممكن وبمقدار الضرورة، لا أن نطلق لها العنان لتستحوذ على كل تفكيرنا في المجالات الدينية كافة.

المعضلة الثالثة: اعتبار الدين تحفة خاصة بزيد دون عمر. ان حقيقة الدين ممارسة وسلوك معنوي باطني، لا بدّ من بذل الجهد لأجل الفوز به، وليس تحفة خُصّ بها فلان دون فلان، إنه سفر معنوي عظيم ننطلق به من الثرى الى الثريا، والمتدينون هم اؤلئك الذين لا يذوقون طعم الراحة والنوم طمعاً بالحقيقة، وخشية ان تحجبهم ظواهر الامور عن الغوص في مكنوناتها، فيسفر الصبح وهم في غفلة نائمون. الدين ليس طائر سعادة يحطّ على سطوح أناس دون آخرين، إنه العنقاء التي على الجميع البحث عنها، والاستقصاء عن السبيل لحجز تذكرة للصعود على متنها، والمتدين هو الذي يعدّ نفسه باحثاً عن الحقيقة لا مالكاً لها بشكل مطلق.

○ ما هو انطباعكم عن حالة التديّن لدى شبابنا؟

□ يمكن النظر الى هذه القضية من عدة زوايا؛ الأولى: موقع الشباب من القراءة الأصولية، والقراءة التقليدية، والقراءة التجديدية. ويجب الإذعان ان جيل الشباب عندنا يميل الى القراءة الثالثة، ويقبل عليها بشغف كبير. ولهذا نرى استياءً وتبرماً واضحين من قبل الجماعة الذين يتبنون القراءتين الاصولية والتقليدية حيال وضعية التدين السائدة في اوساط الشباب، بحيث يصل الأمر احياناً الى وصم الشباب بالتحلل والانحراف.

والزاوية الثانية التي يمكن النظر الى الموضوع من خلالها، ان الدين عندما يتموضع في عقولنا وقلوبنا فهو يتمظهر بأشكال عدة، بحسب المناخ النفسي لكلّ واحد منا، وعليه سوف نواجه انماطاً عديدة من التدين، ونحن البشر كما نتخذ أنماطاً جسمية وبدنية مختلفة من حين الولادة حتى الهرم، كذلك نمرّ بأنماط مختلفة من

الناحية النفسية والروحية، وقد شدّد علماء النفس الدينيون على ان احكام الدين وتعاليمه عندما تصبّ في قوالب نفسية مختلفة فإنها تتخذ صوراً واشكالاً متفاوتة.

تقول السيدة ماري ميدو (Mary Meadow) استاذة علم النفس الديني. ان الشخصية الانسانية يمكن تصنيفها الى اربعة اصناف اساسية من الناحية النفسية، وهي: (الخارجية المؤثرة، والباطنية المؤثرة، والخارجية المتأثرة، والباطنية المتأثرة)، وتزعم ميدو ان الدين اذا حلّ ضيفاً على الشخصية الخارجية المؤثرة فهو يصنع منها شخصية نشطة فعالة، وهذا الصنف من المتدينين يتصفون دائماً بشعور عال بالمسؤولية، ورغبة عارمة في تغيير الاوضاع المحيطة بهم، والمتدينون الثوريون عادة من هذا الصنف. اما الصنف الثاني (الخارجي المؤثر) فيميل افراده الى المشاركة الاجتماعية الواسعة، ومزاولة اعمال البرّ والاحسان، ويعتقدون ان التدين الحقّ يتمثل في خدمة الناس، وإغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج، وذلك عبر تأسيس المنظمات والاتحادات والنقابات، وتشييد المستشفيات ودور الايتام، والرعاية الاجتماعية. الصنف الثالث هم ذوو الشخصية الباطنية المؤثرة، وهؤلاء هم أهل الرياضة الروحية، العاكفون على تقوية ارادتهم، والابتعاد عن ملذات الحياة ومشاغلها. والصنف الأخير هم الباطنيون المتأثرون، وهؤلاء أهل العبادة والدعاء والمناجاة، ومثالهم اصحاب الذوق العرفاني.

والواقع ان أيّاً من هذه الأصناف الاربعة لا يميل اصحابها الى التخلي عن احكام الدين وتعاليمه، ولا أنهم يقصدون تحريف الدين عن مساره الصحيح، بل يتقيدون بتلك الاحكام، ويلتزمون بها بجدّ وصدق، ولكنهم غير قادرين على التنصل من خصوصياتهم النفسانية، التي تفرض عليهم نمطاً خاصاً من التعاطي مع الحقيقة الدينية، فيسفر عن ذلك مظاهر متنوعة للتدين. وليس لنا القول ان احد هذه المظاهر هو المظهر الحقيقي والبقية مظاهر زائفة او منحرفة. القضية وما فيها ان كل نمط من الانماط النفسية يستجيب ـ لا شعورياً ـ لنوع خاص من التعاليم والاحكام اكثر من استجابته للأنواع الاخرى التي قد يغفلها من الناحية العملية والسلوكية وإن آمن بها

نظرياً. وهذه مسألة واقعية لا محيص عنها، والواقع يفرض ايضاً حقيقة اخرى، مفادها انه ليس من الممكن حمل احد هذه الانماط على ممارسة نمط آخر من التدين مهما مارسنا من ضغط واكراه؛ قوليّ او فعلي.

الآن اعود الى سؤالك؛ فلو حصرنا النمط الوحيد الصحيح للتدين بالنمط الثالث او الرابع، اي اهل الرياضة الروحية واهل الدعاء والمناجاة، فإن اكثر الشباب ليسوا متدينين، ولكن من أين لنا اثبات ذلك؟

الزاوية الثالثة التي ننظر من خلالها لهذا الموضوع هي ما اشرنا اليه آنفاً، من ان الدين يشتمل على ثلاثة مضامير: العقائد والاخلاق والعبادات، ولا شك ان الشباب يبدون اهتماماً بالمضمار الأخلاقي للدين أكثر من اهتمامهم بالمضمارين الآخرين (العقائد والعبادات). لا اريد هنا ان اصحّح موقفهم ولسنا بصدد التقييم اصلاً، انما هدفنا التأشير على ما هو موجود على ارض الواقع من خلال مشاهداتنا.

○ العلاقة بين الدين والحكومة، كيف تكون؟ وهل بوسعنا القول ان هناك حكومة دينية واخرى لادينية، او حكومة اسلامية وحكومة غير اسلامية؟

□ يعتمد ذلك على ما تعنيه من الحكومة الدينية، فلهذا المصطلح اربعة معان على الاقل، فتارة يراد بالحكومة الدينية، الحكومة التي يكون رجالاتها والمسؤولون الذين يحتلون المناصب المهمة فيها من رجال الدين، واخرى يقصد بها الحكومة التي تسعى الى تشريع قوانينها في مختلف المجالات على ضوء الاحكام الدينية، وتارة ثالثة يقصد بالحكومة الدينية تلك الحكومة التي يتقيد المسؤولون فيها بالعمل مع الناس طبق المعايير الدينية والاخلاقية، ورابعة يقصد منها خلق مناخ سياسي واجتماعي يغذي النزعة الذاتية لدى ابناء الشعب لاحترام القيم الدينية والمبادئ الاخلاقية. ولا شك ان القراءات المتنوعة للإسلام تتقبل ــ على تنوعها ــ فكرة الحكومة الدينية بالمعنيين الثالث والرابع، اما الحكومة الدينية بالمعنيين الاول والثاني فلا يدعو اليها الا اصحاب الاتجاه الاصولي في قراءة الاسلام، دون الاتجاهين التقليدي والتجديدي، هذا اذا لم نقل ان الاتجاهين الاخيرين يعارضان أيّ توجه

ومسعى لتأسيس حكومة دينية بهذا المعنى.

واما ماذكرته في ذيل سؤالك من امكانية تقسيم الحكومة الى دينية وغير دينية، اسلامية وغير اسلامية، فالظاهر ان تقسيم الحكومة ممكن بأيّ معنى من المعاني الاربعة.

○ ما هي الانماط المتصورة للحكومة الدينية؟

□ يمكن للحكومة الدينية بأيّ معنى من المعاني الاربعة المذكورة اعلاه ان يكون لها انماط كثيرة، حتى الحكومة بالمعنى الثاني لها انماط عديدة احدها النمط المعتمد في دولتنا اي حكومة ولاية الفقيه. اكثر من ذلك نفس حكومة ولاية الفقيه لها صور وأشكال عديدة، والموجود في بلادنا هو واحد فقط من تلك الصور والاشكال.

○ الحكومة الدينية التي صنفتها في النمط الثاني ليس لها اشكال عديدة في مقام التصور فحسب، بل على مستوى التطبيق يمكن ان نجد لها نماذج متعددة، ففي السعودية والباكستان وافغانستان يزعمون ان حكوماتهم دينية ايضاً.

□ نعم، كما تفضلت! هذه الحكومات موجودة وتختلف مع بعضها؛ إنّ على مستوى النظرية او على مستوى التطبيق، أما من هو الاكثر تطبيقاً للدين وأنجح في هذا التطبيق فذلك بحث آخر.

○ في الحكومة الدينية بالمعنى الثاني، تطرقت الى انواع من الحقوق يراد تنظيمها على ضوء احكام الشريعة، ولكن البعض يرى ان الامر ليس منحصراً بالحقوق الاجتماعية، بل ان العلوم والفنون يجب ان تتمّ أسلمتها، فتكون لدينا صناعة اسلامية وزراعة اسلامية ورياضة اسلامية ؟!

□ هذه المدعيات تجرّنا من الحديث عن الحكومة الدينية الى الحديث عن العلوم الدينية، وهذا نطاق آخر تطرقت للحديث عنه في مناسبات أخرى، ولا أعيد.

○ في بلادنا، عندما يجري الحديث عن الحكومة الدينية فالمقصود منها هو الحكومة الدينية بمعناها الثاني، حبّذا لو تبيّنون لنا المعضلات التي تواجهها الحكومة الدينية بهذا المعنى؟

□ المعضلات كثيرة أشير الى بعض منها، رغبة في الاصلاح لا غير، وأهم هذه المعضلات هو أن يكون تفسير الدين وقراءته حكراً على الأشخاص الذين يديرون دفة الحكم. وهذا منزلق خطير، لأن وجود مصلحة لدى المفسّر يجعله ينحاز ـ لا شعورياً ـ الى القراءة التي تضمن الإبقاء على مصالحه. يقال في هذا الصدد ان احد فقهاء الشيعة الكبار ـ العلامة الحلي على الأرجح ـ حينما أراد ان يستنبط حكم البئر فيما لو وقعت فيه نجاسة، أمر بردم البئر الموجودة في داره، لكي لا تؤثر على مسار استنباطه للحكم الشرعي؛ بأن تقوده للتسامح في ذلك مثلاً. وسواء صحّت هذه الرواية أم لا، فإن المغزى منها واضح ومعقول، وهو ان المصلحة الشخصية الخاصة تؤثر على طبيعة قراءتنا للأمور.

والآن دعنا نتساءل: هل توجد مصلحة أقوى وأكثر تأثيراً من الرغبة العارمة لدى المرء في الحفاظ على مكانته السياسية ومنصبه الحكومي؟! حينما أكون مسؤولاً في حكومة دينية، فأنا دائماً في معرض الانحياز في قراءتي للنص الديني وتفسيره على النحو الذي يحافظ على الوضع الموجود، ويبقيني في المنصب السياسي الذي أنا فيه، ولا سبيل للتخلص من هذا الخطر إلاّ بأن تكون مهمة تفسير الدين وقراءته بأيدي أناس غير أولئك الذين يمسكون بمقاليد الأمور في البلد. لابدّ أن تناط هذه المهمة بأناس بعيدين كل البعد عن المناصب الحكومية، لكي يتاح لهم التفكير بحرية واستقلال تامّين، واستنباط الأحكام من مصادرها (الكتاب والسنة) دون مؤثرات خارجية أو داخلية. اللهم الا ان يدعي هؤلاء أنهم بلغوا مرتبة العصمة، وبالتالي فبمقدورهم ان يمارسوا الحكم، وأن يمارسوا مهمة استنباط الحكم الشرعي، دونما تأثر بنزعاتهم النفسانية، ولكن أنى لهم إثبات ذلك؟

إن أحد الآثار المدمرة لاجتماع مهمة التشريع مع مهمة التنفيذ في يد واحدة هو

تضخيم الأشياء الهيّنة والاستهانة بالأشياء الضخمة الكبيرة، تلك لعمري ظاهرة خطيرة يجب ان نحذر الوقوع فيها.

المعضلة الثانية للحكومة الدينية ان ولاة الامور يطالبون الناس بفعل اشياء هم أنفسهم ليسوا أهلاً للقيام بها، ويطالبون الناس ايضاً بأعمال من دون أن يكونوا مستعدين حتى لإعانتهم على القيام بها، والقاسم المشترك بين الحالتين هو ان ولاة الامور يعدّون أنفسهم آمرين ناهين، وسائر الناس عاملين منفذين.

إذا طالبنا الناس بشيء فيجب - اولاً - ان نكون اول من يطبق هذا الشيء - وثانياً - ان نمدّ يد العون لمن يريد ان يطبّقه من الناس، والاّ فإن الناس لن يبدوا ميلاً نحو تطبيق أوامرنا ونواهينا، حتى لو كان لهم ميل مسبق لذلك. واللافت ان القرآن يستعير هذا المعنى في قوله تعالى: (وإن كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله).

المعضلة الثالثة في الحكومة الدينية انها تريد فقط من المجتمع أن يقوم بأعمال الخير ويتجنب اعمال الشرّ دون ان تضع في حسبانها ان تبني شخصيات فاضلة في المجتمع. والواقع ان سياسة الحكومة اذا كانت بهذا الشكل فانها تؤدي الى نتائج وخيمة. ذلك ان فعل الأعمال الحسنة وترك الاعمال السيئة في مجتمع معين، هدفٌ يمكن تحقيقه بوسائل عديدة؛ أحدها القمع والاكراه وتقوية مؤسسات الامن والشرطة، وزيادة القدرة الاستيعابية للسجون والمعتقلات، ولكن ما الذي سيجنيه المجتمع من ذلك؟!

ان المجتمع الفاضل هو الذي يتألف من اناس خيّرين وفاضلين، يفعلون المعروف وينتهون عن المنكر، بدافع الرغبة الذاتية وطيب الخاطر.

وهذا النوع من الناس لا يمكن ايجاده بواسطة القمع والترهيب. لقد تعرض (كانت) و(ماري هيو آدامز) لهذه المفارقة وناقشاها بشكل رائع، ولسنا بصدد ايراد الوجه الفني في المناقشة، ولكن نكتفي بذكر مثال: افرض ان اثنين من الموظفين لم يستلم أيّ منهما رشوة طوال فترة خدمته في الشركة او المؤسسة التي يعمل فيها، ولم

يقصروا في اداء وظيفتهم، ولم يبدر من اي منهم تصرف مشين تجاه الشركة او مديرها، والفرق الوحيد بينهما ان الاول يعمل في شركة تعمّها الفوضى وليس فيها حساب وكتاب، ولكنه ظلّ محافظاً على نزاهته مع هذا الوضع الفوضوي الذي يتيح له - لو شاء - أن يختلس او يرتشي دون ان يفتضح أمره، بينما الثاني يعمل في شركة منضبطة كل شيء فيها مقيد ومضبوط، بحيث لا يمكن ان يغيب قرش واحد من اموالها دون ان يسجل في دفتر الحسابات. وواضح ان من يقدم على مخالفة في هذه الشركة فإنه سرعان ما يتم اكتشاف امره عبر النظر في سجلات الحسابات او في كاميرات المراقبة الموزعة في أنحاء المكان.

واضح ان الرجلين قاما بالأمر نفسه من النا حية الظاهرية، الاّ ان قيمة عمل الاول اكبر بكثير من قيمة عمل الثاني، والسبب بسيط وهو ان الاول لم يرد المخالفة، اما الثاني فلم يقدر عليها، وشتان مابين الأمرين! ان المأمول من الحكومة الدينية ان تكون بصدد تربية مواطنين صالحين من الطراز الاول لا من الطراز الثاني. المجتمع الذي يتكون من افراد من الصنف الاول ظاهره حسن وباطنه أحسن، أما المجتمع المتكون من افراد من الصنف الثاني فظاهره على عكس باطنه. ان العنف والخوف الناجمان عنه لا يقودان الى بناء مجتمع معنوي فاضل، لأن المعنوية والفضيلة لا تتأتيان إلاّ في مناخ من الرضا وحرية الاختيار. وعلى أية حال فإن الحكومات التي تعتني بالمشهد الاجتماعي الظاهري فحسب سوف تبتلى - شاءت أم أبت - بمعضلتين رئيسيتين: الرقابة الصارمة، والعنف المشدد، وهاتان الخصوصيتان ستُحيلان المجتمع من تجمع لأفراد صالحين الى تجمع لأفراد طالحين يغلب عليهم الطمع والنفاق والتملق والخديعة.

المعضلة الاخرى التي تسببها الحكومات الدينية هي ضخامة الوعود التي تقدمها للشعب. ان هذه الحكومة تعد الناس بما لم يعدْهم الدين به. وقد قلت مراراً ان الدين لم يعد الناس بالجنة الدنيوية، لأنها غير ممكنة أصلاً، والحكومات التي تعد شعوبها بالجنة في دار الدنيا لن تجلب لهم الا الويل والثبور، وتحويل حياتهم الى جحيم!

ولعل اشارة عابرة الى الخلفية التاريخية لهذه المسألة لن تكون بلا فائدة؛ ان الايديولوجيات اللادينية (Secular) أو حتى الايديولوجيات المناوئة للدين التي ظهرت خلال القرنين الثامن والتاسع عشر في الغرب، كانت تبالغ في التثريب على الايديولوجيات الدينية، بأن وعود الاخيرة اشبه بالسراب وبجني الثمار بعد ان يأتي الربيع. أما الايديولوجيات المادية فتتشدق بأنها تعد الناس بأمور واقعية. ولكن بعد ان تبيّن للماديين ان الناس يبحثون عن وعد بمستوى جنة! غيّروا أسلوب دعوتهم وراحوا يعدون الناس بجنة تتحقق في الدنيا قبل الآخرة، غافلين عن ان الدين نفسه لم يتكفل بتقديم وعود بهذا المستوى. ان في خروج آدم وحواء من الجنة دلالة رمزية على ان لا وجود بعد الآن لجنة دنيوية، وحتى لو لم تكن فيه دلالة على ذلك يكفينا ان وعداً من هذا النوع لم يرد في اي كتاب سماوي مقدس. الشيء الوحيد الذي وعد الدين به هو قدرته على تربية اناس صالحين يستشعرون في باطنهم السعادة والطمانينة والأمل، حتى لو كانوا يعيشون في وسط اجتماعي جهنمي فاسد.

لا يُفهم من كلامي أن فيه دعوة للانسان المتدين بأن لا يكترث بالاوضاع الثقافية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الذي يعيش فيه، فلسنا هنا بصدد تعيين ما يجب على الانسان فعله حيال مظاهر الظلم والجهل والفساد، فالانسان مسؤول عن الوقوف بوجه هذه المظاهر، شريطة ان لا يتضمن ذلك الوعد بالوصول الى المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي.

○ قرأت ذات مرة ان المجتمع الامريكي بحكومته العلمانية اللادينية يعدّ اكثر المجتمعات تديناً والتزاماً، والسؤال الان هل هذا الادعاء صحيح واذا كان صحيحاً، كيف نبرر كل هذه المفاسد ومظاهر التحلل التي نسمع بها؟

□ اجل انا قرأت ذلك ايضاً، وفي بالي ان طرف المقارنة هو المجتمع الغربي، اي ان المجتمع الامريكي هو الاكثر تديّناً بين المجتمعات الغربية لا بين جميع المجتمعات في العالم. ولا اريد هنا تأييد هذا المدّعى او دحضه، لكن سأجيب على الشق الثاني من سؤالك، واقول انه لوسلّمنا بأن المجتمع الامريكي هو اكثر

المجتمعات الغربية تديناً، فلا منافاة بين ذلك وبين ماذكرته من كثرة المفاسد ومظاهر التحلل في هذا المجتمع. ولتوضيح عدم التنافي نقول: ان بعض هذه المفاسد التي يتحدثون عنها، لا تعدّ مفاسد على ضوء الدين المسيحي التي يدين به غالبية الامريكان. فشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، والسفور للمرأة، أمور غير محظورة في المسيحية؛ على الاقل بشكلها الموجود حالياً.. بلى! هذه الامور محظورة عندنا، ولكنها ليست كذلك عندهم. وليس من حقنا ان نقاضيهم على ضوء أحكام ديننا الفقهية أوالعقيدية. فالمدعى هو ان الامريكان اكثر الغربيين تديّناً، وتديّن كل قوم بحسب ما يؤمنون به (موسى بدينه وعيسى بدينه)!هذا أولاً.

وثانياً: ان المقارنة تصحّ لوكانت امكانيات المعصية والفساد لدى الشعب الأمريكي هي نفسها لدى غيره من الشعوب. نحن نسمع دائماً ان احدهم قتل كذا شخصاً في احد شوارع نيويورك، أو أن تلميذاً فتح النار على زملائه في المدرسة فأردى العشرات منهم قتلى وجرحى. هذه الاخبار صحيحة، وهذه اعمال مستهجنة دون شك، ولكن ثمة نقطة جديرة بالملاحظة، وهي ان هذه الحوادث الفجيعة تحصل في بلد يرخص فيه حمل الاسلحة النارية، ويوجد ما يزيد عن ثلاثة ملايين قطعة سلاح بأيدي مواطنيه. ماذا لو وجد هذا العدد أونصفه او ربعه في ايدي مواطني دولة اخرى؟! ان عدم القدرة على ارتكاب المعصية والجريمة شيء، وعدم ارتكابها مع القدرة على ذلك شيء آخر مختلف تماماً... يقول الشاعر سعدي:

أشكرالله على إحسانه أنني أعجز عن عصيانه

ان عدم ارتكاب المعصية بسبب العجز عنها لا يستحق الكثير من المدح والثناء. الحسن كل الحسن في قدرتك على المعصية وترفّعك عنها. الشخص الصالح هوالذي يعمل الخير وهو قادر على تركه، ويتجنب الشرّ وهو قادر على فعله. هاهنا فقط تحسن المقارنة.

ثالثاً: ليس من حقنا اجراء مقارنة بين شعب يبادر الى الكشف عن عدد الجرائم التي تحصل في بلاده كل يوم وكل ساعة ودقيقة في احصائيات شفافة، وبين شعب

لايعترف بالجرائم والاعمال المنكرة التي تحصل بين ظهرانيه، الاّ اذا اضطر الى ذلك او اجبر عليه. ففي المجتمع الغربي ونظراً لحرية الصحافة والاعلام يتمّ الكشف عن كل الجرائم والمنكرات تقريباً، بخلاف الحال في المجتمعات الاخرى التي تتكتم على ما يحصل فيها. وبالتالي يمكننا القول إن الجرائم المعلن عنها في أمريكا اكثر من الجرائم المعلن عنها في البلد الفلاني، ولكن هذا لايعني بالضرورة أن الجرائم الحاصلة بالفعل هنا اكثر منها هناك. لا اريد هنا الدفاع عن الشعب الامريكي، وإنما همّي الأساس تصحيح آليات التقييم والمقارنة والاستدلال، وإلاّ فالشعب الامريكي ليس منزّهاً عن العيوب.

○ ما المقصود بالدعوة الى الدين؟

□ الدعوة و الدعاية - بشكل عام- عبارة عن ترويج افكار ونظريات معينة، و نشر تعاليم واحكام خاصة، وصولاً لهدف الداعية او تقويضاً لهدف مناوئيه. والدعوة بهذا المعنى لا تتسم بالحسن او بالقبح، ولا بالسلب او الايجاب، اما بالنسبة للدعوة الدينية فالهدف فيها هو الدين نفسه، وهدف مناوئيها هو الدين والمذهب الآخر المناوئ.

○ هل تنسجم الدعوة الدينية مع الايمان بالتعددية الدينية؟

□ برأيي؛ لابد لنا من التمييز دائماً بين نوعين من التعددية (PLURALISM)، الأول: التعددية على مستوى الحقيقة والواقع، والثاني: هو التعددية على مستوى النجاة. فالذي يؤمن بالتعددية على المستوى الأول، يعتقد في الحقيقة بأن جميع الأديان والمذاهب تقف على مسافة واحدة من الصدقية والحقانية، وهذا الاعتقاد يمكن تقريره في ستّ صور لامجال لشرحها الآن. والذي يؤمن بالتعددية على مستوى النجاة ليس له شأن بالصدقية والحقانية، ويلتزم جانب الحياد في هذه الناحية، غايتها انه يعتقد ان من يتبع ديناً او مذهباً معيناً ويلتزم بتعاليم ذلك الدين والمذهب فسوف يحظى بالسعادة الابدية بغض النظر عن صدقية دينه وحقانية مذهبه. وواضح

البون الشاسع بين هذين الاتجاهين بالقول بالتعددية.

الدعوة ايضاً لها صورتان ممكنتان: الاولى الدعوة التوسعية التي تهدف الى تدين غير المتدينين، والاخرى الدعوة التعمقية الهادفة الى تعميق تدين المتدينين، بهذا التفكيك للمفاهيم تسهل علينا مهمة تبيين نوعية العلاقة والارتباط بين الدعوة الدينية من جهة، وبين الاعتقاد بالتعددية الدينية، من جهة اخرى. ولا ريب ان الدعوة التوسعية لاتنسجم مع الاعتقاد بالتعددية الدينية سواء كانت تعددية في الصدق ام في النجاة، ومن هذا المنطلق نجد ان اهل العرفان من اي مذهب اومشرب كانوا، لايميلون كثيراً الى الدعوة الدينية التوسعية، ولا يهتمون بدعوة الناس الى التخلي عن دينهم واللحاق بدين العارف او مذهبه، بخلاف الدعوة التعمقية فإنها تتواءم مع الاعتقاد بالتعددية الدينية بشكليها الصدقي والنجاتي.

○ الدعوة الدينية التوسعية، ما هي نسبتها الى الاتجاه العقدي او الشرعي اوالتجربي للدين؟

□ كلّما كان المرء أقرب الى الاتجاه الشرعي كلما زاد اهتمامه بالدعوة التوسعية للدين، و كلّما كان اقرب الى الاتجاه التجربي كلّما قلّ اهتمامه بهذا الشكل من الدعوة الى الدين. اما اذا كان الشخص ذا اتجاه عقدي في التعاطي مع الدين فيكون موقفه من الدعوة الدينية التوسعية بين بين، والسرّ في ذلك ان اكثر الاختلافات بين الاديان في بعدها الشرائعي وأقل الاختلافات في بعدها التجريبي، وأوسطها في البعد العقائدي.

○ هلاّ تصفون العلاقة بين الدعوة الى الدين والدفاع عنه؟

□ يمكن النظر الى الدعوة الدينية من زاوية يكون الدفاع عن الدين احد تجلياتها. ولكن الدعوة الى الدين بالمعنى الذي اقصده تختلف عن مفهوم الدفاع عنه. فالدفاع عن الدين لا يتصور الاّ اذا كان هناك خطر يتهدد الدين، بينما الدعوة الى الدين بصورتيها لايشترط فيها مثل ذلك. وبعبارة اوجز ان الدعوة الى الدين -

خاصة اذا كانت توسعية - اقرب ما تكون الى الجهاد الابتدائي، بينما الدفاع عنه يندرج تحت خانة الجهاد الدفاعي.

واشير هنا الى نقطة هامة، وهي ان الحوار بين الأديان والمذاهب الذي نحتاج اليوم اليه بشدة يختلف عن الدعوة الى الدين وعن الدفاع عنه، وهو ينسجم مع القول بالتعددية الدينية بكافة اشكالها.

○ ما هي الاساليب المطلوبة في الدعوة الى الدين وفي الدفاع عنه؟

□ ما تقصدون بالمطلوبية؟ احياناً يراد من مطلوبية اسلوب معين مطلوبيته من ناحية البحث عن الحقيقة، وتارة يراد مطلوبيته من ناحية المصلحة المترتبة عليه، والاثر الذي يمكن ان يتركه في نفوس المخاطبين، فيزيد من ايمان المؤمنين، او يستدرج غير المؤمنين الى ساحة الايمان واليقين.

اذا كان مقصودك المعنى الثاني فالاجابة على سؤالك ليست من اختصاصي، وتقع على عاتق العلماء الاخصائيين في قطاع التربية والتعليم، وعلم النفس الاجتماعي، والخبراء في مجال العلاقات. اما لو كان مقصودك المعنى الاول فيمكن القول انه اذا كان هدف اساليب الدعوة والدفاع بلوغ الحقيقة، فلابدّ اذن من مراعاة بعض الامور، وأهمها: الحرص على عدم كتمان الحقيقة، او قول خلافها، او البوح بجزء منها فقط، او المبالغة والتهويل في وصف بعض الاشياء وتقليل شأن اشياء اخرى، ويجب اعتماد الاستدلال بدلاً من الاستناد الى الاقوال، وتجنب العبارات الجاهزة، واطلاق الشعارات الفارغة، والابهام في الحديث، واستغلال البعد العاطفي للكلمات للتأثير على وعي المخاطب، وعدم التعرض للخصوصيات الشخصية لمن يخالفنا الرأي بغية الضغط عليه، واحتمال الخطأ والصواب في الرأي المقابل وعدم مصادرته رأساً، وبالتالي لا نؤمن برأي حتى يقوم على صحته دليل بيّن، ولا نردّ رأياً حتى يقوم على بطلانه دليل بيّن.

○ ما هي مكانة العنف بين اساليب الدعوة للدين والدفاع عنه؟

□ العنف اسلوب عقيم وسنة سيئة، وبصراحة: لا يلجأ للعنف سوى من يعجز عن الإتيان ببرهان مقنع قويّ، ويتحامل على فطرية الاحساس الغريزي لدى الانسان. اما اذا كان للمرء أدلته المقنعة وتفهّمه لمقتضيات الغريزة والفطرة الانسانية فلن يجد في نفسه مبرراً للاقدام على العنف وممارسة اساليبه المقيتة.

○ **وهل يمكن ـ اصلاـ تحقيق الفضيلة بوسيلة العنف؟**

□ كلا! ليس العنف وسيلة ناجحة لنصرة الفضيلة، ولا التدين، ولا المعنوية، هذا هو جوهر(لا اكراه في الدين). لا يكون ابن ادم انساناً فاضلاً بمعنى الكلمة الاّ اذا كانت حركته على ضوء حرية الاختيار، لا ان يقدم على جملة من الاعمال والافعال الظاهرية من دون قناعة بها وانما خوفاً على النفس ودرءاً للاذى.

○ **انتهت اسئلتنا! هل لديك شيء تضيفه؟**

□ الكلام كثير! ولكن سأكتفي بجملة واحدة: ان الدين والتدين المجردين عن الحب، والجمال، والخير، والحرية، والعقلانية، ونشدان الحقيقة، ليسا مطلوبين من قبل الله، ولا مرغوبين لدى عباده، والذي يصرّ على تقديم دين الله للناس مجرداً عن هذه العناصر والمقومات، فلا يسهم الاّ في عزلة الدين عن البيئة والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

مخاضات الحداثة

د . محمد سبيلا

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

حينما يصير الدين إيديولوجيا تمرد

حوار مع:

مارك جيرجنسماير

شخصية الحوار الذي نقدمه في عددنا هذا، مارك جيرجنسماير Mark Juergensmeyer، أستاذ سوسيولوجيا، ومدير مركز "الدراسات الدولية والعولمة" في جامعة سانتا باربارا (كاليفورنيا)، ومؤلف كتب عدة منها "باسم الله، يقتلون! مسيحيون ويهود ومسلمون ينادون بالعنف، ٢٠٠٣، و"الإرهاب في العقلية الدينية: بروز العنف الديني في العالم" إصدارات جامعة كاليفورنيا ٢٠٠٠، الذي نال عليه في العام ٢٠٠٣ "جائزة لويزفيل غرومايير في الدين". (Louisville Grawemeyer Award in Religion). أجرت الحوار مجلة "علوم اجتماعية" الفرنسية الفصلية .وعنها هذه الترجمة .في عددها ٤٧، كانون الأول ٢٠٠٤/ كانون الثاني .شباط ٢٠٠٥، وفي ملف تحت عنوان "أشكال العنف".

يرى جيرجنسماير إن العنف يجد مرجعياته أصلا في موروث الأديان جميعا، السماوية والوضعية، مع التشديد على أن العنف الذي تتبناه حركات في العالم، إسلاموية أو غيرها، أسبابه سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، لكنها ترفع يافطة الدين. ومن هنا فان أتباعها، على اختلاف تفسيراتهم الدينية، يجدون في مدوناتهم corpus الدينية، مهما كان السياق التاريخي والاجتماعي حيث يعيشون، تسويغا لعنفهم الذي يرتكبونه. ولعل جيرجنسماير يقرأ الصراع العراقي الراهن بتعميمية تضر بالحقيقة

القائمة على أرض الواقع العراقي. ثم أن ما ينقله عن شخصيات في هيئة علماء المسلمين، قابلها في العراق، قد يخالف الأحداث الموثقة صحافيا على الأقل .ومنها التي جرت في العامين ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤.بنحو محبط. فهل كان العراق سائرا فعلا باتجاه ثورة تعلن "إسلامية" نظام سيحكم العراق؟... لكن، وهناك دائما "لكن"، كما يقول الفرنسيون؛ ربما يكون الخروج عن دائرة الاختصاص السبب في ذلك. على أن هذا الأمر لا يمس من قيمة آراء جيرجنسماير التي قالها بوضوح في هذا الحوار.

○ يتواجه الهندوس مع المسلمين في الهند، ويقف الكاثوليك على الضد من البروتستانت في ايرلندا الشمالية، والمسلمون يناهضون اليهود في إسرائيل... وتكاد قائمة الصراعات التي يُشرك الدين فيها لا تنتهي...

□ ليس الدين هو المُشكل. فعندما يصير الناشطون الدينيون عنيفين، فذلك عادة ما يكون رد فعل على مظالم لا صلة لها بالدين .مظالم اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية. ففي غالبية الحالات التي تصدّر العنف الديني فيها المشهد مؤخرا، فرض الدين نفسه كإيديولوجيا للتمرد. فالدين يجسد اللغة التي بها يعبّر المهمّشون عن شعورهم بالتغرّب والمهانة. إذ يتعلق الأمر عموما برجال وليس بنساء. وأولئك عادة ما يكونون حاصلين على تعليم عال، وهم واعون لوضعهم الاجتماعي، ويحسون بالاحباط مما يرون في الحياة العامة من علامات على الاضطهاد والفساد. فقبل جيل من الآن، لعل بوسع هؤلاء الناس الافصاح عن معارضتهم لما كانوا يفهمونه على أنه رأسمالية استغلال وسياسة فاسدة من خلال الايديولوجيا الماركسية. ففي مصر، على سبيل المثال، حلّ الدين محل الشيوعية كلغة تمرد، بل حتى أن البعض يتذبذبون بين الماركسية والإسلام.

○ ألهذا القدر يكون الدين جوهر صراع معين؟

□ على الرغم من أن هذه الصراعات ليست دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، إلاّ أن النقاش فيها يدور عادة عن المعيار الأخلاقي للسياسي. فعندما يُنظر إلى السلطات

السياسية على أنها فاسدة أو عاجزة، يقف الدين في وضع ترصّد، في الظل، ذلك أنه يقود إلى مصدر سلطة بديلة .على أساس القوانين الإلهية والغيبيات ، فهو دائما يطلق عقال القدرة على مناهضة شرعية الدولة. فعلى سبيل المثال، يمكن لرفض الضمير للحرب أن يستند إلى الدين في الاعتراض على ما يمكن وصفه بحق الدولة في أن تجندك في جيشها. لذا، فالأشكال المعاصرة للتمرد الديني هي إجراءاتٌ يتأسس فيها الدين كحائز للنقد الموجه إلى السياسات العلمانية. فضلا عن ذلك، ما يُتحَدّى .وهو الأساس الأخلاقي للنظام العام .يتسجّل في دائرة مصلحة الدين. ففي اندونيسيا، مثلا، يعتاش الإسلام الراديكالي على التصور الشعبي عن وجود حكومة فاسدة، وكذلك على فكرة وجود تحريف للثقافة المحلية بفعل العولمة على الطريقة الغربية. في هذه الحالة تحديدا، يظهر الدين الناقل الأمثل لصياغة النقود، لأنه يجسد قيما تؤكد الأخلاقيات العامة بإسم أخلاق بديلة عن أخلاقيات الغرب المتعلمن.

○ أتريد القول بأن الأديان جميعها مؤهلة لارتكاب عنف؟

□ نعم، الأديان جميعها عنيفة. فإذا ما بدا الإسلام اليوم أكثرها عنفا، فذلك بسبب الاهتياج السياسي الذي يعم الشرق الأوسط، تلك المنطقة من العالم التي يحتل الإسلام فيها موضعا مهيمنا، ويُنظر فيها إلى الولايات المتحدة كقوة غزو واحتلال. وقد كان هذا الحال حتى قبل حرب العراق الأخيرة، لكن بالمعنى الثقافي والاقتصادي. وبالنتيجة، عادة ما تجد الأميركان هدفا للإسلامويين. على أننا حينما ننظر في بلدان تضم أكبر عدد من مسلمي العالم .اندونيسيا، وبنغلادش، وباكستان، والصين، والهند، لا يسعنا إلاّ أن نستخلص غيابا نسبيا للنشوط الديني فيها.

زد على ذلك، للإرهاب حضور في الموروثات الدينية جميعها: فالإرهاب اليهودي أدى إلى اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين، وإلى مقتل مؤمنين مسلمين في الحرم الإبراهيمي، في الخليل؛ والإرهاب المسيحي في الولايات المتحدة مرتبط بالحركة المناوئة للاجهاض وبالميليشيات المسيحية؛ والإرهاب الهندوسي والسيخي كانا، حتى وقت قريب، من الثوابت في العمل السياسي الهندي؛

والإرهاب البوذي دخل طرفا في التوترات السياسية في سري لانكا، وظهر أيضا في اليابان مع استخدام غازات الأعصاب السامة في مترو طوكيو على أيدي حركة اوم شنريكيو.

○ إذن لعل الإرهاب يجد مسوغاته في الاديان؟

□ قد يجر النشوط الديني إلى ارتكاب أفعال عنف حينما يجد الدين تسويغا لهذا العنف، والموروثات الدينية كلها تنطوي على إحالات للحرب الكونية. والأفعال الإرهابية عادة ما تفهم على أنها تمظهرات لحرب خفية، انعكاسات أرضية لصراع روحي هائل. فعندما يفجّر ناشط ديني هدفه، فهو يسعى في الوقت نفسه إلى تهشيم الرأي العام، بغية أن يثبت عدم القدرة على حماية النظام والأمن العاميْن في أوقات الصراع الكبير هذه. ففي لقاء مع محمود أبو حليمة .وهو اليوم محتجز لدوره الذي لعبه في أول محاولة اعتداء على أبراج مركز التجارة العالمية في العام ١٩٩٣ ، شرح لي أن استهداف هذه البنايات الرسمية من أجل إيضاح أن *"الحكومة هي العدو"*. وبكلامه هذا، فقد أشار إلى أن فعله الإرهابي كان تمظهر قوة، وبأنه كان مكرسا ليبرز بنحو مثير أن الحكومة الأميركية ارتكبت أخطاء جسيمة في نظر حفنة من الناس، وأن هذه الحكومة نفسها غير حصينة، وبأن شرعيتها ممكن أن تكون موضع خلاف، وبأن هناك معارضة قادرة على تحديها.

○ هنا لعلنا نقول أن أحد التعبيرات الأكثر إثارة في العنف الديني يتمثل بممارسة الإعتداء الانتحاري. بأية سيرورة يصل مؤمن ما إلى مثل هذه التخوم؟

□ لنتذكر، في البداية، أن مفهوم الهجوم الانتحاري ليس حكرا على المسلمين. فالهندوس السري لانكيون استخدموه لقتل رئيس الوزراء الهندي راجيف غاندي، والمقاتلون السيخ استعملوا النهج نفسه ضد ممثلين آخرين للحكومة. وفي الولايات المتحدة، ثمة وزير من الطائفة البروتستانتية قتل طبيبا كان يمارس الإجهاض في عيادة، وحدث القتل بحضور الشرطة. كان القاتل يعرف تماما أن الشرطة ستقبض

عليه في الحال، ومن ثم يحكم عليه بالموت، وهذا ما يجعل فعله هذا معادلا لهجوم انتحاري.

والشيء نفسه في فلسطين وإسرائيل، حيث يقضي شبان مسلمون عديدون بهجمات انتحارية، ذكر عبد العزيز الرنتيسي بوضوح في العام ١٩٩٨، وكان حينئذ قائد حركة حماس، إن غالبية الفلسطينيين المسلمين يرون أنفسهم *"شهداء قائمين"* بالقوة. فإذا ما كان الإسلام يحظر الانتحار، فهو يمجد أولئك الذين يهبون حياتهم دفاعا عن العقيدة. من هنا إن الشباب الذين يقررون تنفيذ مثل هذه الأفعال يظنون أنهم يتممون مسيرة غاية في الأهمية. ويتلقون التهاني من جماعاتهم، وهم على يقين بأن تضحيتهم هذه ستلقى مباركة من الله، ويرون أنهم يقبضون على ضمانة الجزاء في الآخرة. إلا أن الأهم في هذا كله، برأيي، هو الدعم الذي يلقونه من مجتمعهم واليقين الضمني الذي ستساهم به أفعالهم هذه لتغيير معنى التاريخ.

○ لننتقل إلى الصراع العراقي، فنحن نسمع قادة إسلامويين يستنكرون حربا صليبية تُشن عليهم، مؤامرة يهودية ـ مسيحية تستهدفهم، كما أن هناك مثقفين غربيين يؤكدون الدور الذي تلعبه تأثيرات بروتستانتية أصولية على قرارات السياسة الخارجية الأميركية. ومن جانب آخر، لعل "المقاومة العراقية"، في جزء كبير منها، من صنيع قادة دينيين، سواء كانوا سنة أم شيعة. هل أن الدين لاعب كبير في هذا الصراع؟

□ زرت العراق قبل شهور عدة متلمسا إجابة عن هذا السؤال. وأقول: نعم. الدين يسوّغ جزءاً كبيرا من "المقاومة" العراقية للإحتلال الأميركي.

التقيت قادة، سياسيين ودينيين، من جماعات شيعية وسنية، ومن بينهم ثلاث شخصيات بارزة من هيئة علماء المسلمين في بغداد والفلوجة. فهذه المؤسسة لعبت دورا مهما بوصفها المتحدثة باسم "المقاومة". وقد أكد لي اولئك العلماء أن الأميركيين لا يفهمون أحداث الفلوجة، وبأن هذه المدينة لم تكن مناصرة لصدام، وبأن أهلها كانوا سعداء بسقوط الديكتاتور، على أنها لم تظهر الود أبدا للأميركيين،

ولم تدخل الفلوجة إلى "المقاومة" إلا عندما أطلق جنود الإحتلال النار على تظاهرة سلمية، فقتلوا عشرات الأشخاص، وكان وجودهم العسكري مستبدا في المدينة.

وأبلغني أحد أولئك العلماء باعتقاده أن الولايات المتحدة كانت شريكة صدام حسين على امتداد سنوات عديدة .وباح لي بأن صدّاما كان "صنيعة السي آي أي". ولمّا سألته لماذا تُسقِط الولايات المتحدة صداما عن عرشه مع أنها تدعمه في السر، فأجابني بأن الأميركيين كانوا يعرفون أن الطاغية كان ضعيفا، وما عنده أسلحة دمار شامل، وكانوا على يقين بأن صدّاما سيعجز عن صد ثورة إسلامية عارمة تتولى السلطة في البلاد. وأضاف هذا العالم أن الولايات المتحدة "لم تحتلنا إلا لإجهاض هذه الثورة الإسلامية."

عراقيون مسلمون كثر قصّوا عليَّ روايات مشابهة؛ وهم يرون إن السبب الرئيس للوجود الأميركي في العراق يكمن في الإبقاء على الإسلام بعيدا عن السلطة السياسية.

لهذا السبب يرى عدد من العراقيين في "مقاومة" الإحتلال الأميركي نضالا من أجل الإسلام. فحمل هذا الصراع جميع خصائص حرب مقدسة، معركة غايتها تطهير ثقافة إسلامية من الكفار. وهكذا ترى تزايد اللغو عن جهاد عالمي يفسّر ما يُرى على أنها مواجهة شاملة بين الخير والشر.

على أساس هذه الخطاطة، يُعاش الإحتلال الأميركي على أنه مرحلة في مشروع لخنق سلطة الإسلام ونفوذه. ومن المرئي أن الموقف المحارب الذي تتبناه الولايات المتحدة لا يفعل سوى تغذية هذه الأفكار ويجر بالتالي إلى رد محارب تماما.

فما دام العراقيون يعدون السياسة الأميركية كمحاولة لفرض القيم المسيحية على شعوب الأرض جمعاء .وآخرون يرون في نتائج الانتخابات الرئاسية الأخيرة في الولايات المتحدة قرينة إضافية على هذه العملية؛ فإن هذا التصور سيواصل إلهاب "المقاومة" الإسلامية. ولا يسعنا إلا أن نستنتج، آسفين، أن بقدر ما دام الوجود الأميركي في العراق، سيذكي هذا الحريق الذي خرج بصورة الإسلام الراديكالي.

بنية العنف ومنابعه وأشكاله وتجلياته

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها الخامسة في مكة المكرمة في فندق الدار البيضاء عصر يوم ٢٣/١/٢٠٠٤ الموافق ١٢/١٢/١٤٢٥هـ لمناقشة بنية العنف، ومنابعه، واشكاله، وتجلياته وآثاره في مجتمعاتنا، ويشارك في الندوة:

١ـ الشيخ محمد مجتهد شبستري ـ أستاذ في كلية الإلهيات بجامعة طهران ـ قسم فلسفة الدين والعرفان.

٢ـ الدكتور أبو بكر باقادر ـ أستاذ علم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز بجدة.

٣ـ الدكتورة سعاد الحكيم ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف في الجامعة اللبنانية، ورئيس مركز دندرة الثقافي.

٤ـ الدكتور هشام داود ـ باحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

○ العنف مفهوم مركب، وهو أخطر ظاهرة تهدد كيانات المجتمعات بالتدمير اليوم. وقد تعولم العنف في عصر العولمة، وتحول إلى مشكلة شديدة الالتباس والتعقيد. وتساهم في إنتاج العنف جماعات محترفة، تتمتع بنفوذ ديني واجتماعي وسياسي ومالي هائل. ولجماعات العنف تصورها الخاص للحقيقة، فهم جزميون ديماغوجيون يدّعون امتلاك الحقيقة، ولا يشرعون في طلب الحقيقة، وإنما الحقيقة من مختصاتهم، ولديهم فهم خاص للعالم، فالدنيا في نظرهم هي دار الجزاء وليست الآخرة، ولذلك يتبنون موقفاً قاسياً وشديداً

من العصاة، ويعتقدون ان عقابهم لابد ان يكون في الدنيا لا في الآخرة. مضافاً إلى ان جماعات العنف من ذوي النزعات التشاؤمية العدمية القدرية حيال الإنسان، فهم لا يعتقدون بوجود وسائل سلمية لإصلاح الإنسان، وإنما يحسبون التخويف والقهر والعنف فقط كفيل بذلك. وهم يتوخون أية وسيلة لبلوغ اهدافهم، وإن مشوا فوق جماجم الأبرياء. كما انهم يناهضون النزعات العقلية التاملية في التراث، ويعتبرون المكاسب الجديدة للمعرفة البشرية علوماً وافدة.

اما مفاهيم الحريات وحقوق الإنسان فهي حلول مستوردة، ولا يعطون اية مكانة لإرادة الجماهير واختيارها، وعادة ما يتعاملون مع مقولات الحرية والحقوق بالرفض باعتبارها مقولات غربية، فقد وصف بعض رجال الدين الحرية في عصر المشروطة في إيران بقوله: (كلمة الحرية المشؤومة أو كلمة الحرية الخبيثة) واعتبرها البعض الآخر (فكرة شيطانية). كذلك لا يعيرون اية اهمية للقانون، لأنه في نظرهم قانون وضعي ليس من صنع الله، فلا مشروعية له. في هذه الندوة نسعى لتناول المحاور التالية:

المحور الأول ـ اشكال العنف:

ينقسم العنف إلى مشروع وغير مشروع، والغير المشروع تارة يكون عنفاً سياسياً. والعنف السياسي مرة تمارسه السلطة الشمولية المستبدة، واخرى تقوم به المعارضة، أو الجماعات الإرهابية، وتارة اخرى يكون العنف غير المشروع عنفاً ضد المراة، أو ضد الطفل، او ضد المسنين، أو ضد العمالة، خاصة الوافدة منها في بلداننا، وغير ذلك. المحور الأول في الحديث هو العنف المسلح، خاصة لدى الجماعات التكفيرية أو ما يسمى بالسلفية الجهادية، كيف يمكننا تصنيف هذا النوع من العنف وتفكيكه وبيان حقيقته.

المحور الثاني ـ منابع العنف:

نتساءل عن المنابع والروافد التي تغذي ظاهرة العنف في مجتمعاتنا، ومما

لا شك فيه ان للاستبداد والسلطة الشمولية، والتراتبية الأبوية في العائلة والمجتمع والدولة أثراً بالغاً في شيوع العنف، كما ان الفقر والأمية والجهل، والتراث، ومناهج التربية والتعليم، ووسائل الإعلام، والثقافة والأدب والفن كلها مصادر داخلية للعنف. مضافاً إلى العنف الوافد الذي كان مصدره الغرب، باعتباره يصدر إلينا بعض مظاهر العنف. ينبغي ان نقف في المحور الثاني عند هذه المنابع, ونسعى لتحليلها وبيان دورها في تغذية وتنمية العنف وديمومته.

المحور الثالث ـ تجليات العنف وآثاره:

نحاول ان نتحدث عن تجليات العنف وآثاره. فما هو اثر العنف على الدولة والسلطة؟ وما هو اثر العنف على التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية؟ وما هو اثر العنف على نمط التدين السائد في مجتمعاتنا؟ وما هو اثر العنف على التربية، على التعليم، على الثقافة، على وسائل الإعلام، على كل مجالات الحياة؟

المحورالرابع ـ منابع العنف في التراث:

نحاول ان نستجلي أي حقل من حقول التراث ينتج العنف، باعتبار التراث يتضمن حقولاً متنوعة، تضم الفقه، والتفسير، والتصوف، والعرفان، والفلسفة، وعلم الكلام؟ وأية حقول في التراث تنتج اللاعنف والسلام والتسامح؟ إذن نبدأ بالمحور الأول.

محمد مجتهد شبستري:

تكلمتم عن امتلاك الحقيقة، تكلمتم عن التعددية، وتحدثتم عن عولمة العنف. أنا أركز على مجتمعاتنا ولا أريد ان أبحث المسائل العامة المرتبطة بالعنف، بل أركز على مجتمعاتنا الإسلامية. أظن ان كثيراً من الأمور التي نراها الآن عنفاً ونشعر بأنها عنف ، لم تكن عنفاً في الزمن القديم. ذلك ان القيم الإنسانية تغيرت، والعواطف

الإنسانية تغيرت. وإذا حاولنا ان نقول مثلاً: لم يكن في العصور القديمة بين المسلمين عنف. ولكن كافة أشكال العنف قد حدثت الآن لدى جماعات العنف، كجماعة التكفير، فهذا شيء غير صحيح تاريخياً. العنف دائماً كان موجوداً بين الأديان السماوية، في قوانينها، في تشريعاتها، وفي تعامل المؤمنين مع الكافرين، وغير ذلك. ويمكن ان نشير إلى نصوص كثيرة في الكتب الدينية المختلفة، النصوص التي تصدق العنف بمعناه الحديث.

إذن ينبغي ان نقول ان الشعور بامتلاك الحقيقة وانعدام التعددية، كان موجوداً في مجتمعاتنا، لأن المسلمين كانوا لا يعرفون منبعاً للمعرفة إلا منبعاً واحداً، وهو الدين، هو الكتب السماوية. أنا أتكلم من الناحية الابستمولوجية. فعندما لايكون منبع المعرفة إلا منبعاً واحداً هو الكتب السماوية، فهذا يولد العنف على أية حال، لأن من يعتقدون بهذه الكتب، كل منهم يقول: أنا أمتلك تمام الحقيقة، باعتبار تمام الحقيقة موجود في الكتب الدينية، وهذا كتاب ديني سماوي، فكل الحقيقة موجودة فيه، وأنا أفهم هذا، فأنا أمتلك تمام الحقيقة.

إنما العلاج ان نرى ونفهم ان منابع المعرفة وينابيعها تعددت، لا في القرون الأخيرة بل في تاريخ البشرية على الدوام كانت ينابيع المعرفة متعددة. والنصوص الدينية كانت واحدة من منابع المعرفة، لا المنبع الوحيد، الفلسفة كانت منبعاً آخر، العلوم كانت منبعاً ايضاً لا سيما الجديدة، كلها منابع للمعرفة. وعندما نلاحظ ان الحياة الإنسانية فيها منابع متعددة للمعرفة، والدين أحد هذه المنابع، هنا تكون تعددية في المعرفة. وعندما تتعدد منابع المعرفة فلا يمكن ان يقول الإنسان اني أمتلك تمام الحقيقة، لأنه لا يوجد إنسان يقول انا أمتلك كل العلوم، أنا أمتلك كل منابع المعرفة.

إذن كل الحقيقة لا توجد إلا عند كل البشر، ولايمكن ان يمتلكها إنسان واحد، وإنما يمتلكها كل البشر بمجموع تاريخهم وتاريخ المعرفة.

من هنا يجب التسليم بهذا الأمر، أي ان منبع المعرفة الإنسانية ليس فقط النصوص الدينية، بل توجد منابع معرفية أخرى. ولابد ان يتحقق جدل بين هذه

المنابع المتعددة للمعرفة. وفي هذه الحالة لا يمكن ان يقول مسلم: أنا امتلك الحقيقة وحدي، لأن الكتاب السماوي موجود عندي. كما لا يمكن ان يقول شخص آخر الفلسفة عندي، ويقول شخص ثالث العلم عندي، لأن ينابيع المعرفة متعددة. هذا هو مفتاح ورمز للتعددية الحقيقية والواقعية.

ينبغي ان نخرج من إطارنا الضيق أولاً، ونعترف بهذه الحقيقة من الناحية الابستمولوجية المعرفية، حتى ندرك انه لا يضر إيماننا ان نقول ان المنابع المعرفية متعددة، ولا نمتلك الحقيقة فقط من الكتب المقدسة، وهذا يفضي إلى قراءة إنسانية للنصوص الدينية. لابد ان نقرأ النصوص الدينية قراءة إنسانية وليس قراءة إلهية. ما أدعيه بأننا نحن بشر، والنبي الذي خاطبنا كان بشراً، ونحن نواجه الظواهر البشرية في حادثة الوحي أيضاً، وليس بيننا وبين الله اتصال في حادثة الوحي، إنما نحن نواجه بشراً وإنساناً يدعي النبوة والوحي، ولابد ان نفهم ماذا يقول. هذه هي القراءة الإنسانية للدين. وبعدما نقرأ الدين والنصوص الدينية قراءة إنسانية يكون فهمها تعددياً. وبذلك يمكن ان ننفتح على العالم، وننفتح على الفرق الأخرى، كذلك ننفتح على العلوم، وعلى الفلسفة. ونخرج من هذا الميدان الضيق الذي نعيش فيه بصفتنا مسلمين، ويخلق لنا مشاكل كثيرة.

ابو بكر باقادر:

هناك حقول دلالية للمصطلحات، ومنها العنف. العنف نزعة فطرية في الإنسان، وهو الجانب الحيواني الغضبي الذي له بنية في العقل، ولكن في العقل بنية أخرى لترويضه وتوجيهه. ومن ثم رغم انه غريزة في الإنسان إلا انها من الغرائز المحكومة بضوابط. وهناك عنف مشروع، كما أشار الدكتور عبد الجبار الرفاعي في تمهيده المفصل والشامل والمنظم، فهناك عنف لكي يدافع عن نفسه، أو حتى يسعى ليس فقط لحماية نفسه والحفاظ عليها، وإنما لدفع ضرر عنها.

يظهر لي ان ما نتحدث عنه أو الدائرة التي نسعى إلى تجليتها وتوضيحها، هي ليس إغفال ان العنف جزء من تكوين الإنسان، وإنما هو السؤال عن: ما هي

المبررات التي تدفع الإنسان إلى العنف؟ وكما نعلم ان الأديان أتت لحماية الإنسان، غير ان بعض تاريخها هو عنف، وأسباب ذلك هو ما ينبغي في نظري ان يكون محور بحثنا. وفيما يلي اشارات لأبرز المنابع التي يستقي منها العنف:

١ ـ إذا كان الإنسان يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة، ولا توجد الحقيقة المطلقة إلا لديه، وان غيره دائماً على خطأ، هنا يبدأ الشرخ الأساسي في اللاتسامح مع الآخر، ويصبح وقتئذ من الطقوس إكراه الآخر وقسره على ما يعتقد انه الجادة المستقيمة، باستخدام العنف المقدس أو العنف المشرعن.

في هذا الإطار نجد ان مجموعة من الفرق الدينية ارتكزت على حديث الفرقة الناجية. ولذلك تدعي بعض الجماعات الإسلامية بأنها الفرقة الناجية وغيرها من الفرق هي الضالة. وينجم عن هذا الاعتقاد ما يلي:

أ- الشعور بالاستعلاء، بفعل الاعتقاد بامتلاك النجاة.

ب- الشعور بالتبرم من الخصم ،لأنه في نظرها يدافع عن الخطأ، أو يتبنى الخطأ.

جـ- البحث عن وسائل تؤكد الشعور بالاستعلاء، فإذا كان لدى أصحاب الفرقة الناجية القوة أو السلطة فإن ذلك يعد مبرراً كافياً لتوظيف ذلك في إكراه الآخر وزجه في الطريق الذي يقوده الى النجاة .

وهذا لا يقتصر على المسلمين، وإنما نجده في طائفة من الأديان والشرائع، التي تصف من لا يتفق مع معتقدها الرسمي بالهرطقة.

إن الشعور بالفرقة الناجية لا يشكل فرقة فقط لا تستطيع ان تتفاعل مع الفرق الأخرى، وإنما هي في واقع الأمر تخلق ديناً جديداً، أو رؤية جديدة تلغي بالضرورة الآخرين، وجزء من هذا الإلغاء يقود الى العنف احيانا . هذه المسألة الأولى.

٢ـ المسألة الثانية: ان النصوص في كل الأديان، ومنها الإسلام، تبلور في تراثها وتكرس مفهوم الفرقة الناجية، وان ما سواها من الفرق هالكة، وبذلك يستحق الذين كفروا الطرد والإبعاد، بل يستحقون ان يعاملوا معاملة عنيفة، من أجل ان ينخرطوا في الفرقة الناجية، أو يتم التخلص منهم.

كما ان الشعور بامتلاك الحقيقة يقيني، واليقين يفضي إلى ان صاحبه لا يرى رأياً آخر في مقابله، وبالتالي يقوده ذلك إلى توفر مبرر أخلاقي لديه لنفي الآخر واستئصاله. ولولا شعورك بأنك تمتلك الحقيقة، وان لديك من النصوص ما يشرع لامتلاكك لهذه الحقيقة، فلا يتوافر مبرر لإلغاء الآخر أخلاقياً، وذلك لن يجعلك إلا متسامحاً.

وهذه النظرة نجدها أيضاً عند بعض البروتستانت، فانهم لا يرفضون الآخر جزافاً، وانما لديهم تبرير لاهوتي يؤكد على انهم هم الفرقة الناجية، فيسوغ لهم ممارسة أية وسيلة من أجل ان ينتشر الدين الحق، ومن يعارضهم يكون عرضة لسياط العنف.

نشدد على ان أحد أهم منابع العنف هو اليقينية بأن الآخر على خطأ، ومن ثم يُستحل دمه وماله وعرضه، ويصبح المبرر الأخلاقي هو انه أما ان يعود إلى الحق وإلا فهو لا يستحق الحياة. وهذا عنف لا عقلاني، وهو ما نشهده اليوم يفترس مجتمعاتنا، وقد ساد من قبل في الغرب لدى بعض الفرق الدينية البروتستانتية التي اعتقدت انها فرقاً ناجية. وكانت الكاثوليكية بهذه الصورة في مرحلة من تاريخها، وربما الأمر يتكرر بشكل مستمر على هذه الصورة لدى الفرق في الأديان الأخرى. ان العنف عندئذ يصبح عقيدة تبرر أخلاقياً، ولا يحتاج أصحاب هذا الرأي في التفسير مبرراً له، كالتدافع أو الاقتصاد أو المال أو المصالح، بالرغم من انه ينجم عن ذلك ايضا.

سعاد الحكيم:

إن العنف المسلح يبدأ من داخل الإنسان، كل ما هو في الظاهر يبدأ من داخل الإنسان، من ثقافة الإنسان، من نفسية الإنسان، من الأفكار التي تربى عليها، من نظم القيم التي يحملها، كل هذا يبدأ من داخل الإنسان.

لم يظهر العنف فجأة في تاريخنا، ولا ظهر بهذه الحدة بين عشية وضحاها، وانما ظهر على مراحل، لم نكن على وعي تام بملابساتها، فقد كان يظهر بمرحلة، وكل مرة يزداد ويتجلى في أكثر من ميدان.

مع الوضع الاجتماعي المتردي، ومع التمزق الداخلي، والعنف الذي يمارس على الإنسان من الداخل، يوجد شرخ في أعماق الإنسان اليوم، وبهذا الشرخ الكامن في الأعماق يتربى الحقد والفساد والتباغض بين الناس. كل هذه المشاعر من التباغض تترجم إلى بغض الآخر، إلى الوقوف ضد الآخر. وان أي اختلاف عقائدي يصبح سبباً وذريعة لتفجير العنف الداخلي.

وليس بالضرورة ان نقرأ العنف المسلح فقط قراءة عقائدية، وإنما يمكن قراءته قراءة نفسية، وقراءة اجتماعية، وقراءة بشرية عامة، فنحن اليوم نواجه العنف الإنساني بكافة أشكاله، وليس فقط العنف المسلح. إذا استطعنا ان نوجد سلاماً داخل الإنسان الفرد، إذا استطعنا بمصالحة مكونات الإنسان الفرد وإيجاد السلام الداخلي، فإن هذا السلام يمنحه الشعور بالألفة والمحبة للآخر، وينعكس برؤية الآخر بعين المحبة وان كان مختلفاً. ولا يمكن ان نصل إلى التعددية بدون المحبة من الأعماق، لابد من وجود الألفة في الداخل للوصول إلى التعددية.

نحن نفتقر إلى تنظير لثقافة السلام، نتكلم بثقافة السلام لكن أين ثقافة السلام. نحن ننطق كلمات، الإسلام يدعو إلى السلام، غير انه لا توجد دراسات جادة عن ثقافة سلام الإسلام. ينبغي اكتشاف سلام الإسلام على مستوى الفرد، أي المصالحة الداخلية، وسبب هذه المصالحة وكيفية تحقيقها في الإسلام. والسلام على مستوى العائلة، أي كيفية إشاعة السلام العائلي بقيم الإسلام، ثم السلام على المستوى الاجتماعي، وبالتالي السلام على المستوى السياسي.

هناك حاجة إلى كثير من الأبحاث التي تدرس هذه الدوائر الأربع، لأنها متشابكة ومتداخلة، ولا يمكن فصل الواحدة عن الأخرى، فليس هناك عنف سياسي بدون العنف البشري وبدون العنف الداخلي، وبدون العنف العائلي. الإنسان العنيف يوظف عنفه في كل المجالات، حتى على المستوى الشخصي.

من هنا لابد من التخلص من العنف بفكر مناهض لمقولات العنف ومفاهيمه، وبإشاعة ثقافة تسامح وسلام بين الناس.

هشام داود:

تعقيباً على ما قيل، اسمحوا لي أن أعود للسؤال الاساسي: هل العنف غريزة طبيعية لدى الانسان؟ في الحقيقة قيل وكتب الكثير حول هذه الاشكالية، والجملة الأكثر تردداً تلك المنسوبة للفيلسوف هوبز (الانسان ذئب لأخيه الانسان ...). والغريب، رغم تكرار هذه الجملة حد دخولها حيز الأقوال الكلاسيكية والمأثورات الكلامية، نلاحظ بأن جل" من يردد قول هوبز ينسى بأن الفيلسوف كان يقول بأن: (الأنسان ذئب لأخيه الانسان في حالته الطبيعية)، أى في حالته الطبيعية الفطرية. وهوبز لم يبق منفرداً في ذلك، حيث لحقه الكثيرون، منهم على سبيل المثال العالم النفساني النمساوي سيغموند فرويد. هذا الأخير كان يرى بأن الثقافات والحضارات كانت تدخل العديد من التقييد لتحديد وتقنين العنف. في المقابل، كان هناك تيار تاريخي معاكس، وأحد أعمدته الفكرية المهمة هو الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، الذي كان يرى بأن الأنسان مسالم منذ البدء وبالفطرة، ولكن المصالح الأنانية والملكية الخاصة والمراتبية الاجتماعية هي التي خلقت العنف وقننت له. بكلمة أخرى، عند روسو المسير يبدأ بشكل معاكس تماماً.

دعوني الآن لأتطرق، ولو سريعاً، إلى نقطة ثانية أعتقدها مهمة في هذا السياق.حضور موضوعة العنف اليوم في جل مناظرات معشر المثقفين والباحثين: عن أصوله، أسبابه ومظاهره (إن كانت دينية، سياسية، اقتصادية، أسرية، الخ) بل وأنشأت فروع علمية وأكاديمية خاصة لهذا الغرض. والغريب بأن غالبية الدراسات الجادة التي يقوم بها المؤرخون تشير إلى أن العنف في تراجع وإن نسبة ممارسته في المجتمع هي في تراجع أكيد ! ترى من أين يأتينا هذا الاحساس المتناقض كوننا نعيش عنفا منفلتا ومتفشيا ومعولما، في حين تشير الدراسات العلمية الى تراجع العنف ومظاهره ؟

في الحقيقة، في زمن الثورة المعلوماتية والاتصالات، أي منذ أن تحول العالم إلى قرية صغيرة، ولد إنطباع زائف لدى الانسان بأننا نعيش في بعض الأحيان حالة

حصار وإبادة بشرية. بل حتى عنف الطبيعة التي كانت موجودة منذ الخليقة، وأدت في الماضي السحيق إلى انقراض العديد من الأصناف الحية، نراها بعيوننا المجردة اليوم أشد هولاً مما مضى. خذوا على سبيل المثال ما حصل في العام الفائت في جنوب شرق آسيا من كارثة بشرية كبرى (كارثة تسونامي)، لو لم تكن الصورة مباشرة وسريعة، لما خلق إحساس لدينا بضعف الانسان أمام الطبيعة وهول الكارثة ولكانت الفاجعة تنقل بعد فترة طويلة نسبياً عن طريق حوليات وشواهد مكتوبة، كما حصل مع ذات الظاهرة في القرون الماضية. الجديد هنا كوننا نعيش اليوم في فترة نقلتنا تماماً من التاريخ المستعاد إلى لحظة المشاركة الآنية. يمكنني أن استطرد في الحديث حول العنف المعولم أو المكوكب: مثلاً تهاوي برجي مدينة نيويورك بعد الهجوم الارهابي لجماعات القاعدة في عام ٢٠٠١.

سعاد الحكيم:

أود ان أنبه إلى ان الحقيقة ليست هي مصدر العنف، إنما التعصب للحقيقة هو مصدر العنف، مثلاً القومية ليست مصدراً للعنف، وإنما التعصب للقومية، فقد وجدنا الكثير من العنف يرتكب تحت قناع القومية، تحت التعصب للأعراق، تحت التعصب لأمور أخرى. ان بعض الناس لا يميز بين الانتساب لعرق، لثقافة، لدين، لمذهب، وبين ادعاء امتلاك الحقيقة والتعصب لها. يعني ان أتعصب لطبقة اجتماعية، ان أتعصب لقومية غير ان انتمي الى قومية. أنا امرأة عربية، غير اني عندما أتعصب للقومية العربية يبدأ العنف، ولم يبدأ العنف من كوني امرأة أو كوني عربية، وانما من التعصب. إذن لابد من إعادة النظر والتركيز على الروابط الإنسانية الخاصة بنا. نحن نعترف بأن كل ما يحيط بالنص الالهي هو الفهم الإنساني للنص، والخلاف حول الفهم الإنساني للنص.

لابد للإنسان اليوم من ترتيب سلم لكل روابطه، إذا استطاع ان يرتب سلماً للروابط الإنسانية الموجودة في حياته، واستطاع التغلب على التعصب لرابطة من الروابط، سيصل إلى مجتمع تشيع فيه روح السلم والأمن الاجتماعي والسياسي.

إن تجارب علماء الاجتماع في الغرب مفيدة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: إلى أي مدى البنية البشرية لمجتمعاتنا تشبه البنية البشرية للمجتمعات الغربية، هل هي نفس البنية البشرية عبر التاريخ، أم ان لنا بنية بشرية مختلفة عنهم؟

هشام داود:

نعم بالمطلق. البنية البشرية لمجتمعاتنا شبيهة لبنية المجتمعات الغربية أو الآسيوية. ولكن الثقافات، والتاريخ، وترشيد الطبيعة (وهذا ما يعني الانتاج وتوزيعه) يختلفان من مجتمع لآخر. إذن العنف بمعناه الطبيعي موجود ويمارس في كل المجتمعات، ولكن تقنينه يتعرض لتأثيرات وضوابط ثقافية وحضارية وتاريخية مختلفة. يكفي أن ننظر إلى العنف بحق المرأة في مجتمعاتنا، وتلك القائمة في المجتمعات الغربية. يكفي القول بأن القوانين الوضعية في أوربا تعطي المرأة المزيد من الحماية، بالقياس إلى حال المرأة في العالم العربي تحديداً.

أبو بكر باقادر:

العنف الذي نتحدث عنه ليس عنفاً طارئاً، وإنما هو عنف يقصد به التغيير، ولهذا يدرس في إطار ما يسمى بعلم اجتماع الثورة، أو علم اجتماع الحروب المغيِّرة. وإذا أردنا ان نقرأ الدين قراءة إنسانية فهذا ما يزال محيراً في العلوم الاجتماعية، ولأعط أمثلة: لماذا كان الخوارج في القرن الأول في الإسلام يختلفون عن بقية المسلمين. إذا نظرنا إلى الاطروحات التي يطرقونها فإنها كلها يقينية لديهم، وهي مبررة عندهم بشكلها التفصيلي. من قبيل ان المسلمين يجب ان يحتكموا إلى القرآن، وان من خالفهم يردونه إلى الطريق، بنصوص قرآنية، بشجاعة منقطعة النظير. وبالرغم من ان الخوارج كانوا أكثر الناس عبادة ، ومن اشجع الناس وأشدهم تمسكا بحرفية النصوص ، ومع ذلك كانوا يشكلون خطرا على المجتمع من خلال اسرافهم باللجوء للعنف واشهار السيوف. وهكذا الجماعات التكفيرية في عصرنا، فإنها تتمسك بحرفية النصوص، وتتعسف في التعاطي مع الآخر. والسؤال المطروح: ما الذي يحرك

هؤلاء للعنف؟ الدوافع الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، التي تبرر في الغالب ظاهرة العنف تفشل. فمثلاً يقال في جماعات التكفير بأن هؤلاء معظمهم من العاطلين عن العمل، ووجد بعض الدارسين ان هؤلاء من أسر مفككة، انهم من أسر تشعر انها لم تحقق ما تتطلع إليه، أو ما وعدت به، كاستحقاقات في داخل مجتمعها. ان العنف بسبب الطفرة، والهجرة من الريف إلى المدينة، بسبب اللاتكيف في مجالات الحياة. البعض قال هي ردة فعل على مرارة هزيمة الأمة. غير اننا نتساءل، كيف نفسر انخراط الأثرياء والأطباء والمهندسين في طاحونة العنف، مثل أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، وغيرهم؟! من هنا ينبغي ان نفتش عن بواعث أخرى للعنف غير ما تقدم. هناك دراسة موسعة لباحثة اجتماعية في أمريكا، عن عدة ثورات كبرى وهي: الثورة البلشفية، والثورة الصينية، والثورة الفرنسية، أوضحت هذه الباحثة بأن العوامل الاجتماعية هي مبرر بعدي متأخر، لكن الذي يوجه ذلك هو نظام من أنظمة الشعارات تبسط فيها الأمور، بحيث تعطي مبرراً أخلاقياً، وهنا تكمن الخطورة. العنف يتفجر بسبب تبسيط الأمور في التفكير مع يقينية في امتلاك الحق.

إن ما هو مدهش هو ان الجماعات التكفيرية أضحت بمثابة الألوية الحمراء، في قدرتها على اختراق الأنظمة والمجتمعات التي يرومون إشاعة العنف فيها.

○ ماهو منشا التبسيط لدى هذه الجماعات؟

ابو بكر باقادر:

التبسيط ينشأ من جملة أسباب، وهي:

١- نظام الشعارات هو أقوى الأنظمة، وأحسن الناس خبرة في ذلك هم المسلمون. وفي واقع الأمر الشعارات يكون لها ما يسمى بمساجن العقل، وهي تشتغل بإشارات لا واعية.

٢- الناس في أوقات معينة، يحرصون فيها على البحث عن مخرج أقرب إلى قبول خطاب أسود وأبيض من الخطاب المركب، لان الناس تريد حلاً سريعاً.

٣- التجييش المستمر، حينما ذهب الصليبيون يقاتلون في القدس كانوا يقتلون الناس بضراوة وقسوة، بينما المسيحية دين محبة، ويأخذون دم الناس ويلطخون به وجوههم، بكاءاً على ان الكفار (المسلمين) أخذوا القدس. وهكذا عندما تصطف جماعات عديدة تمارس التجييش والتعبئة المتواصلة، بغية زج الجماهير في معارك أبدية.

٤- غياب التأمل والتدبر والتعقل، وعدم القدرة على اكتشاف الأبعاد المختلفة للمشكلات، أو ما يسمى بانعدام فقه التواصل.

○ دائماً عندما نتحدث نحاول ان نبتعد عن المنابع الأصلية في مجتمعاتنا لإنتاج العنف، واظن التراث احد المنابع لإنتاج العنف. التراث: بمعنى ما تراكم من شروح وهوامش على النص. فضلاً عن ان النص نجد فيه ما يدعو إلى الرحمة وإلى السلم وإلى المحبة، كما نجد بجوارها ما يدعو إلى القتل والحرب المقدسة. وبالتالي فنحن كثيراً ما نتكتم على مثل هذه المنابع بل نتجاهلها، ونحاول ان نقرأ التراث قراءة انتقائية، ونقدم صورة مثالية له ترسخ التسامح، وتدعي ان كل الأديان تدعو إلى التراحم والمحبة، وليس فيها مايدعو إلى الكراهية والقتل، ولا تشيع ثقافة الموت، بينما نجد في شيء من تراث الأديان ثقافة موت وكراهية.

ما السبيل لبناء تاويل يحررنا من روح الكراهية التي تشيعها النصوص والشروح والحواشي؟

محمد مجتهد شبستري:

العلاج يكمن في القراءة الإنسانية لهذه النصوص، أي ان نقرأ النصوص في اطارظروفها التاريخية، وما لم نقرأ النصوص في ظروفها التاريخية لا نستطيع ان نخرج من هذه المفارقة. وقراءة النصوص في ظروفها التاريخية معناه ان النبي صلى الله عليه

وآله وسلم أراد ان يصلح المجتمع السائد في عصره، ان يصلح هذا المجتمع أخلاقياً وإنسانياً. وكان يفهم من العدل ما كان يفهم الآخرون من العدل. وكان يفهم من الرحمة ما يفهم الآخرون من الرحمة. لم يأت بمفاهيم فوق الزمان والمكان، لأن ذلك غير ممكن من ناحية اللغة أصلاً.

إن مصاديق العدل في زمانه هي ما يرتبط بذلك الزمان والمكان الخاص، ومصاديق الرحمة في زمانه كانت أمراً يرتبط بذلك الزمان وبذلك المكان. ولكن الأمر الكلي والمؤشر العام للعدل والرحمة يبقى دائماً كقيمة أخلاقية حكمة متعالية.

هذا هو الحل، ولكن عندما ننظر إلى هذه النصوص كنصوص صدرت من إنسان يدعي انها وحي، والوحي وحي له، لأنه يخص تجربته، أي انه يأتي له من الله. ولكن تجربتنا كما قلت: اننا مخاطبون من قبل إنسان يدعي الوحي، فلابد ان نفهم ما هو الوحي؟ إذا كان الإنسان يدعي الوحي، فكيف يمكن ان نفهم ذلك؟ أنا أفهم ذلك في تشريعاته، في ظروفه التاريخية، وعندما أفهمه في ظروفه التاريخية لا يلزم ان أتعبد بكل ما وضعه من التشريعات، التي يمكن ان نرى بعضها في هذا العصر عنفاً مثلاً. فمثلاً الجهاد المسلح لا يمكن ان نقبله بالشكل الذي كان في صدر الإسلام. أنا لا أقبل النظرية التي تقول كل الحروب التي كانت في زمن النبي إنما هي حروب دفاعية، لا أقبل هذا تاريخياً، جلها لم تكن دفاعية، بل كانت ابتدائية، لتأسيس مجتمع يقوم على الإسلام حتى بالأسلوب المسلح. وهذا لم يكن شيئاً عنيفاً في ذلك الزمان.

كان الناس لا يعدونه عنفاً، ولهذا لم نلاحظ في القرآن من بين الشبهات الكثيرة التي ذكرها أعداء النبي. لا نرى هذه الشبهة التي تقول له: (أنت عنيف). لم يتهموا النبي بالعنف أبداً. كانوا يقولون ساحرا، مجنونا، وهكذا. ولكن لم يقل أي أحد منهم انك عنيف، لأنك تدعو إلى الجهاد. كان الجهاد المسلح والحرب متداولين في ذلك العصر، ولكن بمقصدين مختلفين. النبي أراد الاستفادة من أمثال هذه الآليات لإقامة دولة دينية مسلمة، ولكن الآخرون كانوا يستفيدون من هذه الآليات لمقاصد شيطانية. فإذن لو نظرنا بهذه الصورة إلى واقعنا التاريخي أو التراثي يمكن ان نتخلص

من المفارقة. إذ نسعى لأن نقبل بعض التراث، فيما نرفض بعضه الآخر. أقول هذا بصراحة بمعايير كلية أخلاقية، كالآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل: من الآية ٩٠) وهكذا. ولا أرى طريقاً آخر.

هشام داود:

أطرح هنا عدة نقاط للنقاش.

النقطة الاولى: من خلال قراءتنا للتاريخ العربي والأسلامي الوسيط، بل وحتى المتقدم منه، نلاحظ الكثير من النصوص المتعلقة بمفهوم العدل والعدلية. في المقابل لا نرى ما يوازيها من الاهمية حول مفهوم الحرية. التراث الأسلامي يتوقف دائماً عند تلك الثنائية الفلسفية: الظلم والعدالة، ويشبعهما بمحتوى سياسي وديني ـ أخلاقي. ولكن لا نعثر على ما يذكر حول ثنائية مفهومية أخرى: الطغيان والتعسف من جهة، والحرية من جهة أخرى. بمعنى آخر، الحرية تشكل مفهوماً جديداً في تراثنا، مما دفع بالعديد من المثقفين العرب والمسلمين لخوض محاولات فكرية لإستنباط الحرية من مفهوم العدالة.

النقطة الثانية، والمهمة بنظري، تتعلق باشكالية السلطة. عملية بناء السلطة وإدارتها في مجتمعاتنا أصابها الكثير من التشويه (وهذا ليس بشيء خاص بواقعنا العربي فحسب، بل نراها عند المئات من المجتمعات البشرية الأخرى) لحد أنها أختزلت بالعنف حصرا. بطبيعة الحال هذا تبسيط مفرط ودراماتيكي أستغلته في الغالب الانظمة السياسية القائمة. السلطة تعني علمياً وقبل كل شيء واقعين: العنف والرضى أو القبول. العنف هو الاسهل عند المعاينة من قبل العامة والمختصين على حد سواء (أجهزة أمنية وقمعية، شرطة وجيوش، قوانين ردعية، عقوبات، الخ). الرضى في المقابل يعني أشياء عدة، وعلى غاية من التعقيد: الرضى يعني القبول بشخص أو فئة أو مجموعة وقدراتها على إدارة شؤون المجتمع، السلطة تعني أيضاً القدرة على الحكم. أيضاً، السلطة تظهر أو يتم اظهارها من خلال الفئة الحاكمة، كونها تمتلك مسحة وصفة استثنائية (قداسية، ايديولوجية، رمزية عالية، الخ). على

السلطة أن تظهر كونها أساسية وضرورية لاعادة انتاج المجتمع ككل، وبالتالي هي الرابط بين تعدديته.

في المقابل، على القابضين على السلطة اظهار الأمكانات العملية والتصميم بأنهم قادرون على ممارسة العنف عند الحاجة للحفاظ على وحدة المجتمع، والاهم في ذلك على أن تظهر ممارسة العنف هذه ضرورة من قبل عامة الشعب. طبعاً، أنا اتكلم هنا في العموميات النظرية، في حين تأخذ السلطة أشكالاً عديدة وملموسة وفق السياق التاريخي والثقافي والحضاري لكل مجتمع. في أجزاء مهمة من أوربا، على سبيل المثال، تم اعتماد الشكل البرلماني التمثيلي للسلطة مع انتخابات دورية وضمان حقوق الأقليات السياسية والدينية والثقافية وتداول للسلطة السياسية.

للأسف في مجتمعاتنا العربية، وكون هشاشة البنى الاجتماعية، أخذت الدولة منحى التعسف بإسم التحديث والصهر الاجتماعي، لخلق شعب وثقافة وطنية جامعة. في غالب الاحيان كانت هذه العملية محكومة حصراً بالعنف، مع تجاهل آليات السلطة الأخرى، من رضى وقبول وتداول للسلطة ورموز ومخيال مشترك... الخ. ما ظهر في الآخر ليس إلا العنف فقط! إذن القول بأن الرجوع للاصول والتراث كفيل لوحده بأن يسعفنا بمفتاح النجاة ما هو إلا كسل معرفي صارخ. المجتمعات العربية اليوم أمام تحدي حضاري كبير: هل لها ان تكيف التراث والتاريخ مع المتطلبات اليوم وحاجات الانسان المعاصرة، أم تبقى عند اطلال الماضي الذي ولى والى الأبد؟

سعاد الحكيم:

الاختلاف ليس بالضرورة يوصل إلى العنف، العنف موجود داخل الشخص. والإسلام قادر على بناء منظومة للسلم والتسامح، ولكن المسلمين اليوم غير قادرين على بناء مثل هذه المنظومة من الإسلام. المسلمون في هذه المرحلة غير قادرين على توظيف التراث واستدعاء عناصره الحية، واستلهام القيم والمقاصد الإنسانية منه. وبناء الإنسان بهذه القيم. فالإنسان هو الذي يستخدم النص، فقد قال الإمام علي: (القرآن لا

ينطق، انما ينطق به الرجال) هو الذي يسقط على النص قناعاته. والإنسان الذي يترسخ في وجدانه قبول الآخر، وليس في داخله أي تمزق ، لأن مثل تلك التمزقات تولد الشروخات التي تدخل في توليد مشاعر الحسد والحقد والبغض. عندما يكون الإنسان متماسكا من الداخل، عنده حالة مصالحة مع الذات فإنه ينفتح على كافة الناس ويود الجميع.

أبو بكر باقادر:

كيف نفسر دلالات النص الديني؟ حينما نقف عند مستوى القراءة الاحادية التي لاترجع لملابسات وظروف عصر صدور النص، فهذا النوع من القراءات أدت إلى العنف الذي نراه يتفشى في مجتمعاتنا. اي تفسير بعض الآيات من دون ملاحظة السياقات التاريخية الثقافية التي نزلت فيها.

محمد مجتهد شبستري:

ان القراءة الحرفية للنصوص، تؤدي إلى العنف في زماننا هذا. بينما لم يكن هذا عنفاً في زمن الرسول وإنما كان تدبيراً. فمثلاً ضرب المرأة الذي نراه الآن عنفاً، عندما نتأمل ونتدبر النص لا نجد في آية ضرب النساء حكماً شرعياً ينطبق علينا، لأن الدلالة خاصة ومقصورة على ذلك العصر، أي انها لا تمتد لعصرنا ولا تشملنا، وهكذا بعض الآيات الأخرى.

وأود الإشارة إلى انه ينبغي ان نبحث حول الوحي بحثاً فلسفياً، فما هو الوحي؟ أنا لا أرى سبيلاً آخر غير أن نعتبر النبي لديه تجربة روحية ومعنوية، وهو يظهر هذه التجربة الروحية والمعنوية لنا أيضاً. وليس معنى هذا ان تجربته تجربة له. الإيمان معناه اني أقبل تجربته، ولكن انا لا أمتلك تجربته الخاصة به. هذا هو معنى الإيمان بصفتي إنساناً أقبل تجربته، وأحاول ان أفهم تجربته. هذا هو معنى الإيمان عندي. ولا أستطيع أكثر من ذلك لان الاتصال بينه وبين الله تعالى أمر محكوم له وليس لنا. أما كيفية الاتصال بينه وبين الله فهذا غير مفهوم لنا.

هشام داود:

للأسف، من أكثر المشكلات المزمنة التي تواجه المجتمعات العربية والاسلامية هي قضية المرأة. هناك عنف غير مبرر ومدان يمارس بحق المرأة. بل أن عالمنا يمتاز بدرجة شديدة من الغرابة: لأضرب مثلاً واحدا في هذا السياق، عندما تتحرر الشعوب من الاستعمار تسن العديد من القوانين التي تدعم الابداع الجمعي من النساء والرجال وتفتح الساحة أمام المرأة في المساهمة في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية. فقط في عالمنا العربي التحرر من الاستعمار جلب على المرأة المزيد من المأساة.

من المحزن القول أن المرأة كانت في زمن الطاغية صدام حسين أكثر تحررا من الفترة القاسية التي تعيشها اليوم. نحن هنا أمام إشكالية بنائية عصية خاصة حصراً بالمجتمعات العربية وأحياناً الاسلامية: لماذا في الغالب التقدم السياسي يصاحبه تراجع حقوقي للمرأة داخل المجتمع؟

ابو بكر باقادر:

لقد كان الفقهاء يتشددون في آيات الحدود في الشروط والإجراءات مما يفضي إلى تعطيلها، من قبيل القاعدة المعروفة: (الحدود تدرأ بالشبهات). وعندما يجعلون الشروط والإجراءات تعجيزية فلا يمكن ان يثبت الزنا، لأنه يشترط في حد الزنا توفر أربعة شهود يتطابقون في رؤية العملية حسياً، وهو أمر من المتعذر ان يتحقق. وهذا يعني ان الحدود لا يمكن تطبيقها لانتفاء شروطها.

هشام داود:

احدى أوجه العنف الموجه بحق المرأة في المجتمعات العربية والشرق أوسطية تلك المتعلقة بمفهوم الشرف. كل الدراسات التي قمنا بها، نحن معشر الباحثين في حقل الانثروبولوجيا، تشير إلا أن العنف بحق المرأة يكمن وراءه استراتيجية الابقاء على الهيمنة الذكورية على المجتمع وابقاء الرجل سيد النظام ومرجعه.

المصلحون الجدد من دعاة اللاعنف وموقفهم من الجهاد

د. ماهر الشريف*

في مواجهة العنف المسلح الذي لجأت إليه بعض الحركات الإسلامية، ومارسته تحت اسم "الجهاد"، دعا بعض العلماء والمفكرين المسلمين، الذين اندرجوا، إلى هذا الحد أم ذاك، في تيار الإصلاح الديني، إلى تبني منهج اللاعنف في الدعوة إلى الإسلام، ورأى بعضهم أن ظاهرة العنف المسلح قد نبعت من الترابط الذي أقيم بين الإسلام والسياسة، بينما أكد بعضهم الآخر أن القضاء على هذه الظاهرة لا يمكن أن يتم دون إعادة النظر في فقه الجهاد الموروث عن إسلام العصر الوسيط. وسأحاول فيما يتبع أن أتوقف عند مساهمات أربعة من هؤلاء العلماء والمفكرين المسلمين، وهم الإمام محمد مهدي شمس الدين، والشيخ جودت سعيد، والشيخ خليل عبد الكريم، والمفكر محمد شحرور.

محمد مهدي شمس الدين وفقه العنف المسلح في الإسلام

ولد محمد مهدي شمس الدين في النجف عام ١٩٣٦، ونشأ في بيت علم حيث

---

* تشكّل هذه المادة الفصل الأخير من كتاب سيصدر قريباً، عن دار المدى، بعنوان: "تطوّر مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي"، وهو يتضمن، بالإضافة إلى هذا الفصل وإلى المقدمة والاستخلاصات، خمسة فصول أخرى، هي: "ظهور كتب السير والجهاد وتبلور عقيدة الجهاد"؛ "مفهوم الجهاد من منظور رواد الإصلاح الديني"؛ "انقلاب محمد رشيد رضا الفكري يهيئ لتغيّر النظرة إلى الجهاد"؛ "المعبّرون عن "الإسلام الحركي" وتغيّر الموقف من الجهاد"؛ "مواقف فقهية متباينة إزاء مسألة الجهاد".

كان والده مقيماً للدراسة في الحوزة الدينية. وقد تعلّم مبادئ الفقه وعلوم النحو والصرف على والده، كما تعلّم مقدمات الأصول والبلاغة والمنطق على بعض مدرسي الحوزة الدينية. وفي عام ١٩٤٨، عاد والده إلى لبنان، بينما اختار هو البقاء في النجف في ظروف معيشية قاسية لمتابعة تعليمه الديني. وفي بداية نشاطه الفكري في العراق أصدر الشيخ محمد مهدي شمس الدين كتاب: " نظام الحكم والإدارة في الإسلام "، ثم كتاب: " بين الجاهلية والإسلام ". وساهم في الكتابة إلى العديد من المجلات، كما اشترك مع الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد تقي الحكيم في إنشاء " جمعية منتدى النشر "، ومجلة " الأضواء "، اللتين تصدّرتا منابر العمل الإسلامي في حينه وأطلقتا فكرة التحديث، ولا سيما تحديث مناهج التدريس. وفي أثناء عمله كمدرّس في كلية الفقه في النجف سعى مع زملائه المجددين إلى تنظيم الدراسة في الحوزة على أسس ومناهج علمية تستجيب لمتطلبات العصر. كما شارك، خلال نشاطه في إطار الحركة الإسلامية في منطقة الفرات الأوسط، في إنشاء المكتبة العامة في مدينة الديوانية، التي تحوّلت إلى مركز إسلامي إصلاحي مهم، بالإضافة إلى العديد من المساجد.

عاد الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى لبنان عام ١٩٦٩، حيث ربطته علاقة وثيقة بالسيد موسى الصدر، وأصبح من أهم المرجعيات الدينية الشيعية، وشغل منذ عام ١٩٧٥ منصب نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ثم بات رئيساً للمجلس بعد تغييب السيد موسى الصدر سنة ١٩٧٨. وبقي في هذا المنصب حتى وفاته في ١٠ كانون الثاني ٢٠٠١. وقد خلّف الإمام محمد مهدي شمس الدين عدداً كبيراً من المؤلفات (انظر: فرح موسى، " العلامة الشيخ شمس الدين، لمحات من سيرته وعطائه العلمي الوافر "، نور الإسلام، بيروت، العدد ٧٣-٧٤، آذار ونيسان ٢٠٠١).

في كتابه: فقه العنف المسلح في الإسلام (بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، يعتبر آية الله محمد مهدي شمس الدين أن حالة الحصار المفروضة،

من الداخل والخارج، على الحركة الإسلامية المعاصرة، قد كوّنت عند جماعات كثيرة تنتمي إلى هذه الحركة " مناخ العنف "، وطبعت أسلوب العمل السياسي الذي تمارسه " بطابع العنف ". وفي بحثها عن " أساس فقهي لشرعية استعمال العنف المسلح "، وقعت هذه الجماعات -كما يتابع - في أخطاء كثيرة " على مستوى المفاهيم وعلى مستوى التطبيق "، كما وقعت " ضحية " بعض علماء دين " استجابوا لبعض نوازعهم وحاجاتهم النفسية، أو لفهمهم الخاطئ، فأباحوا العنف المسلح " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٦-١٩).

وبعد أن يميّز شمس الدين بين العنف المسلح، من جهة، وبين الجهاد الدفاعي، الواجب والمشروع " ضد الأجنبي الكافر الغازي والمحتل "، من جهة ثانية، يؤكد أن هدفه هو البحث عن " حكم شرعي " لاستعمال العنف المسلح ضد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، أو ضد الأحزاب العلمانية المنافسة، أو ضد الأحزاب الإسلامية المماثلة، أو ضد الأشخاص والمؤسسات الأجنبية، أو ضد محلات القمار وبيع الخمور، أو ضد النساء السافرات وأماكن الاختلاط بين الجنسين (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٢٣ و ص ٢٨-٢٩).

وكان شمس الدين قد عرض في دراسات سابقة له موقفه من الجهاد، لا سيما من الجهاد الابتدائي، " وهو القتال المُبتدَأ من المسلمين لأجل الدعوة إلى الإسلام بإدخال الكفار فيه وحملهم على اعتناقه "، فأفتى بعدم مشروعية مثل هذا الجهاد، معتبراً أن الجهاد الوحيد المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي. فبعد أن أشار إلى أن المشهور لدى فقهاء المسلمين تخيير الكفار بين الإسلام أو الخضوع لسلطانه، بأداء الجزية والرضوخ لشرائطها، أو القتل، إن كانوا من أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب، وتخييرهم بين الإسلام أو القتل، إن كانوا من غيرهم، أكد مخالفته لهذا "المشهور "، وذهب إلى " أن أدلة الوجوب المستقاة من آيات الكتاب تدل على أن الطبيعة العامة والراسخة والوحيدة لمهمة الرسول هي البلاغ وعلى عدم معقولية الإكراه في الدين "، كما ذهب إلى " أن الآيات المدّعى الاستدلال بها على وجوب

الجهاد الابتدائي إما غير دالة من حيث عدم الإطلاق فيها، أو هي مقيّدة على فرض إطلاقها ". أما دعوى أن آية " واقتلوهم حيث ثقفتموهم "، من سورة البقرة، " هي ناسخة لجميع ما احتوى على القيود ولكل آية فيها أمر بالموادعة أو الكف عن القتال"، فقد ردّها الإمام بشكل حازم، وقرر " أن علية الجهاد القتالي هي العدوان المعبّر عنه في فقه العامة بالحرابة. فإذا لم يكن ثمة من الكفار عدوان، أو تأهب للعدوان، على المسلمين، فإن قتالهم تحت شعار الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام يكون أمراً غير مشروع "(شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٤٧-٤٨).

وقبل أن يحدد الإمام شمس الدين موقفه من مشروعية أو عدم مشروعية استعمال العنف المسلح من الناحية الفقهية، أكد، بصورة قاطعة، أن استقراء تجارب التاريخ يظهر أن العنف المسلح " وسيلة فاشلة " في العمل السياسي، وأن اللجوء إليه قد أدّى " إلى إنزال أضرار فادحة " بالمشروع الإسلامي، الأمر الذي يفرض على الحركة الإسلامية، استناداً إلى " المعيار النفعي "، أن " تستبعده من العمل السياسي، ولا تتخذه أسلوباً ومنهجاً في العمل بوجه من الوجوه " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٣٣-٤٠).

أما من الناحية الفقهية، فقد أشار إلى عدم مشروعية استعمال العنف المسلح ضد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، لأن الحكام المسلمين وأعوانهم " مسلمون في ظاهر الحال "، ومخالفتهم للإسلام، من جهة كونهم يتولون الحكم على أساس نظام غير إسلامي، " ليس سبباً كافياً للحكم بكفرهم المجوّز شرعاً لجهادهم بالمعنى المصطلح ". كما أن استعمال العنف المسلح ضد الأحزاب العلمانية المنافسة، أو ضد الأحزاب الإسلامية المماثلة، هو أمر غير مشروع، لأن الأحزاب الأولى " لا يمكن الحكم بكفرهم المجوّز لجهادهم "، بينما يُعتبر قتل وقتال الأحزاب الثانية من " المحرمات العظيمة ". كذلك لا يمكن أن يكون الأجانب غير المسلمين، الذين يقطنون في البلاد الإسلامية، موضوعاً للجهاد، لأنهم أهل عهد وأمان وذمة، وهو ما " يوجب شرعاً حمايتهم "، و" يعصمهم من كل اعتداء عليهم ". أما الأجانب في

بلادهم فلا ينطبق عليهم عنوان الجهاد بالمعنى المصطلح، وذلك لأن المسلم " إذا دخل إلى بلاد أهل الحرب بعهد وأمان منهم (وهما في عصرنا ما تعارف بين الدول من سمات الدخول Visa والإقامة...) فوجب عليه أن يكون ملتزماً ووفياً بالعهد والأمان لهم في بلادهم، ولا يجوز له أن يغدر بهم بسرقة أموالهم وإتلافها، فضلاً عن قتلهم أو جرحهم ". كما حرّم الإمام شمس الدين استعمال العنف المسلح ضد محلات الخمور والمقامرة معتبراً أن عنوان الجهاد، بالمعنى المصطلح عليه، لا ينطبق على هذه الحالة (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٥٢- ٦٥).

وقد ردّ شمس الدين بالتفصيل على من يرى أن استعمال العنف المسلح مشروع بعنوان: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ". فأشار، بداية، إلى اتفاق كلمة الفقهاء على أن للأمر والنهي ثلاث مراتب: الإنكار بالقلب، والإنكار باللسان والإنكار باليد، بمعنى اللجوء إلى العنف، وأن لكل مرتبة من هذه المراتب درجات، " لا يصار إلى الدرجة العالية الشديدة إلا في حالة عدم تأثير الدرجة الخفيفة ". ولا يسوّغ الأمر والنهي باليد إلا بعد الأمر والنهي بالقلب واللسان واليأس من التأثير بهما. وأما مع إمكان ورجاء التأثير، ولو بزيادة الجهد وتنويع الأساليب والصبر على العمل مدة أطول، " فإن ظاهر الروايات وصريح عبارات الفقهاء هو عدم مشروعية الانتقال إلى المرحلة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح فضلاً عن المسلح " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٠٥).

فالدخول في المرتبة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح، فضلاً عن العنف المسلح، غير مشروع ـ كما يضيف ـ " قبل اليأس التام من جدوى العمل السلمي والدعوة باللسان والبيان واعتماد التنظيم والمرحلية ". كما أنه قبل اللجوء إلى هذه المرتبة الثالثة ينبغي اعتبار وضع المجتمع وانعكاسات الأمر والنهي على المجتمع وفئاته وقواه المؤثرة، " خشية وقوع محذور الفتنة نتيجة للأمر والنهي، وهي من أعظم المنكرات التي حذّر الله من الوقوع فيها، فتكون عاقبة الأمر والنهي شراً من عدمهما " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص١٠٥ و ص ١١٠).

وفيما يتعلق بالمجتمع الحديث، يعتبر شمس الدين أن إشاعة العمل بالمعروف وترك المنكر في سلوك الناس " محصورة بالدعوة السلمية والتنظيم الشعبي وتربية القاعدة الشعبية على الأحكام والآداب الإسلامية، مع اعتماد المرحلية وتجنب الطفرة وحرق المراحل ". أما استعمال العنف في أمر ونهي المجتمع والجماعات والأحزاب فلا يجوز- في نظره- لأمرين: الأول العلم بعدم مشروعية ذلك لعدم تحقق شروط مشروعيته، حيث من المتفق عليه أنه لدى الشك في أصل مشروعية شيء أو فعل أو وضع " فالأصل فيه عدم مشروعيته "؛ والثاني أنه في حالة التسليم بثبوت أصل المشروعية، فإن استعمال العنف لا يجوز أيضاً " من جهة العلم بعدم التأثير في الوصول إلى المقصد، وهو أسلمة المجتمع والنظام، بأسلوب العنف "، مضافاً إلى " غلبة الظن أو العلم باستلزام استعمال العنف لوقوع الفتنة "، فيكون " محرّماً " من هذه الجهة أيضاً (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١١١-١١٢).

ورداً على من يقول إنه قد ثبت في فقه الجهاد أنه إذا احتل الكفار بلداً مسلماً جاز، بل وجب جهادهم، وإن أدّى ذلك إلى وقوع القتل في المسلمين في ذلك البلد وتدمير ممتلكاتهم فيه، وأنه إذا تترّس الكفار بالأسرى المسلمين جاز قتال الكفار وإن أدّى ذلك إلى قتل المسلمين أو جرحهم، اعتبر شمس الدين أن المسألة في الموضعين موضع وفاق مطلقاً في الموضع الأول، وفي الجملة في الموضع الثاني، ولكن هذا فقط في حالة الجهاد الدفاعي ضد الكفار " الذي هو من ضروريات الدين "، مضيفاً بأن الفقهاء قد ذكروا في فقه الجهاد شروطاً لمشروعية القتال في حالة تترّس الكفار بالمسلمين، وهي أن يكون الانتصار على الموقع المعادي " ضرورة للمسلمين لا يمكن تأجيلها "، وأن يعلموا " أنهم إذا قاتلوا ينتصرون "، وأن يتوقف الانتصار في القتال " على إصابة الترس المسلم ". وفي هذه الحالة، يجب القتال بنحو " يتحرز فيه غاية التحرز عن إصابة الترس المسلم "، وفي حالة عدم التحرز وإصابة الترس المسلم " فإن دم المسلم القتيل لا يذهب هدراً بحجة أنه قتل نتيجة للجهاد"، واتفق الفقهاء على "وجوب الدية أو الكفارة"، بل ذهب بعضهم " إلى استحقاق

القاتل للقصاص"(شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص١١٧).

وحاجج شمس الدين من يدّعي أن اللجوء إلى العنف المسلح مشروع للدفاع عن الإسلام والوقوف في وجه النظام السياسي الذي انحرف عن تعاليمه. فرجع إلى التاريخ ليبيّن أن موقف أئمة أهل البيت من الثورة المسلحة على النظام السياسي " المنحرف عن الإمامة المعصومة " كان دوماً " موقفاً سلبياً "، وأن سيرتهم وسنتهم تدلان على أن موقفهم " كان موقف المسالمة والمهادنة ". ورداً على من تذرع بثورة الإمام الحسين للتأكيد على مشروعية الثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف، عاد الإمام إلى الملابسات والظروف التي أحاطت بخلافة يزيد بن معاوية، فرأى أن منصب الخلافة إلى عهد معاوية لم يكن يمثّل سلطة سياسية فحسب بل كان يمثّل كذلك مرجعية شرعية في شؤون العقيدة والشريعة؛ وبما أن يزيداً " لم يكن أهلاً لتبوئ منصب المرجعية الشرعية فقد ثار الحسين عليه لهذا السبب "، علماً بأنه اكتفى في بداية الأزمة " بالامتناع عن البيعة ليحول دون تمتع يزيد بصفة المرجعية الدينية "، وعندما واجه الخيار بين البيعة والقتل، " آثر الثورة الانتحارية ليسجل موقفاً مبدئياً ويحمي العقيدة والشريعة ويبعدهما عن سيطرة السلطة السياسية عليهما " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٢٣-١٣١).

ورداً على من يقول إن الإسلام دين عالمي، أنزل لهداية البشر جميعاً والسيطرة على العالم، وهو ما يتنافى مع تحريم الثورة على الأنظمة المنحرفة عن الإسلام التي يتولاها مسلمون، حتى ولو تسببت هذه الثورة في سفك الدماء، على اعتبار " أن مصلحة تحكيم الإسلام الصحيح أهم من مفسدة إراقة الدماء "، رداً على من يزعم هذا الزعم، رأى الإمام أن الإسلام هو بالفعل دين عالمي أنزله الله لهداية جميع البشر، ولكن شرط الدعوة إلى الإسلام " بالحكمة والموعظة الحسنة "؛ أما الثورة ضد الأنظمة المنحرفة فهو- في نظره -" أمر لا علاقة له بنشر الإسلام بين الناس، لأن الشعب المحكوم بالنظام المنحرف شعب مسلم "، ومهمة الدعوة الأولى " هي تكوين الأمة الإسلامية، وأما تكوين الدولة وإقامة الحكم الإسلامي فهي مهمة تأتي في

الدرجة الثانية، ويجب أن تتوفر شروطها، التي أهمها عدم الإساءة إلى مفهوم الأمة ووحدتها " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٤٥-١٤٦).

من الصحيح أن شمس الدين لم يتجاهل أهمية المشروع السياسي، مشروع الدولة الإسلامية، لكنه أكد أن الأدلة الفقهية " لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله وإن استلزم ذلك حرباً أهلية تهدد مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك، وهذا هو النهج الذي نهجه واتّبعه الأئمة المعصومون ". فلا يوجد دليل فقهي ـ كما يتابع ـ على وجوب الثورة المسلحة على النظام الحاكم، الذي يتولاه مسلمون على أساس نظرية سياسية وضعية غير إسلامية، ولكنه لا يهدد الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة للأمة، بل يجب العمل " بالأسلوب السلمي والحكمة والموعظة الحسنة " على تغيير هذا النظام " بنظام إسلامي أو غير مخالف للإسلام". أما النظام الذي يهدد الإسلام، ويهدد وجود الأمة باعتبارها مسلمة، فلا شك " في وجوب الثورة المسلحة عليه بهدف إزالته أو الحيلولة بينه وبين تنفيذ هدفه في الإسلام والأمة ". وفي هذه الحالة، فإن مشروعية الثورة المسلحة لا تتوقف " على إذن الإمام المعصوم في عصر الحضور "، كما لا تتوقف " على إذن الفقيه في عصر الغيبة "، إذ يصبح الوضع شبيهاً بوضع الجهاد الدفاعي، الذي " كما يكون ضد الغزو الكافر الخارجي، يكون ضد الغزو الداخلي " (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٥٩- ١٦٠ و ص ١٦٤-١٦٥).

ويتوقف شمس الدين، أخيراً، أمام حالة قيام بعض الحركات الإسلامية بتبرير اللجوء إلى العنف المسلح بعنوان " الدفاع عن النفس " في مواجهة قمع الأنظمة الحاكمة. فيؤكد، بداية، أن الدفاع عن النفس ضد العدوان " أمر مشروع بل واجب في الجملة "، لكنه يستدرك بأن " ليس كل ما يسمى عرفاً دفاعاً عن النفس ينطبق عليه هذا العنوان حقيقة ". فاستعمال العنف المسلح للدفاع عن النفس هو أمر مشروع فقط ـ كما يضيف ـ في حالة تعرض الحركة الإسلامية إلى عنف الأنظمة الحاكمة المسلح " دون أن يصدر عنها أي عنف ضد الخصم وأي استفزاز له "، وعندما يوجّه

العنف المسلح ضدها " لمجرد كونها تدعو إلى الإسلام بالأسلوب السلمي والعمل التنظيمي ". لكن مشروعية لجوء الحركة الإسلامية إلى العنف المسلح يبقى، حتى في هذه الحالة، مشروطاً بعدة شروط، يحددها في: أولاً، لو أمكن الدفاع بأسلوب آخر لا يؤدي إلى القتل والجرح تعيّن ذلك، وحينئذٍ لا يكون استعمال العنف المسلح مشروعاً؛ ثانياً، أن يكون المستهدف بالعنف المسلح الدفاعي خصوص الخصم المعتدي، أما إذا عُلم أن الدفاع بالعنف المسلح يؤدي إلى قتل وجرح الناس الذين لا علاقة لهم بالاعتداء، فإن الظاهر عدم مشروعية الدفاع بالعنف المسلح في هذه الحالة؛ ثالثاً، أن لا يتسبب الدفاع بالعنف المسلح في إحداث فتنة وفي الإخلال بالنظام العام لحياة المجتمع؛ فلو عُلم أن الدفاع بالعنف المسلح يتسبب في فتنة، فالظاهر عدم مشروعيته (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٧٣-١٧٤ و ص ١٨٣-١٨٥).

جودت سعيد ومذهب اللاعنف في الإسلام

غير أن المفكر الإسلامي الذي جعل من الدعوة إلى اللاعنف مذهباً له هو بلا شك الشيخ جودت سعيد.

وقد ولد جودت سعيد في قرية بئر عجم في محافظة القنيطرة السورية عام ١٩٣١، وتوجّه في شبابه إلى مصر للدراسة في الأزهر حيث حصل على إجازة اللغة العربية، وانخرط في الحياة الثقافية المصرية واحتك بالحركة الإسلامية ممثلة بجماعة الإخوان المسلمين. لكنه لم ينضم إلى صفوف هذه الجماعة، بل بقي مراقباً ناقداً لها، ونشر، كما يعتقد، في عام ١٩٦٦ كتابه: " مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي "، رداً على كتابات سيد قطب، وبخاصة على كتابه: " معالم في الطريق ". ومنذ ذلك العام، دأب جودت سعيد، الذي يُدرج أفكاره في إطار تراث الإصلاح الديني منذ جمال الدين الأفغاني، مروراً بمحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ووصولاً إلى مالك بن نبي ومحمد إقبال، دأب على تطوير فكرة اللاعنف

في الإسلام.

وعلى خطى رواد الإصلاح الديني، تميّز سعيد بنزعته الأنسية، التي جعلته يعتبر جميع الأديان " تجليات تاريخية لحقيقة واحدة "، ويرى أن وظيفة المقدس هي أن يجعل حياة الإنسان أقل معاناة وأن كل توظيف للمقدس يفضي إلى استلاب الإنسان ويضعه في صراع مع أخيه الإنسان " مناقض لروح الدين ومبطل لمعنى الإيمان ". فالمشكلة الإنسانية هي، في نظره، مشكلة واحدة في هذا العالم، " الذي يخضع فيه البشر جميعاً للسنن والقوانين نفسها "، بحيث أن النجاحات التي تحققها أمة من الأمم على طريق التقدم هي " نجاحات للبشرية بأسرها " (انظر: محمد العمار، " المفاهيم المفتاحية في فكر جودت سعيد "، مجلة الكلمة السواء، ٢٣ نيسان ٢٠٠٦، الموقع الإلكتروني للأستاذ جودت سعيد، www.jawdatsaid.net).

وقبل استعراض موقف الشيخ جودت سعيد من فكرة اللاعنف في الإسلام، سأحاول أن أسلط بعض الضوء على رأيه فيما يتعلق ب " المرض " الذي يعاني منه المسلمون، والحلول التي يراها للتعافي من هذا المرض والتفسير الجديد الذي يقترحه للقرآن.

فهو يرى أن مرض المسلمين ليس في افتقادهم المنظمات والمخططات بل في جمود العقل والفكر لديهم، وهو " نوع فظيع من الجحود بآيات الله، مستتر في الأعماق "، معتبراً أن المشكلة تكمن في نفوس المسلمين " وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون " (النحل، ٣٣) ، الذين باتوا يتّبعون أهواءهم، واستبدلوا تقاليد الآباء بالسنن فأحلوا التقليد محل الاجتهاد، علماً بأن القرآن يدين الذين " يَلزَمون ما كان عليه آباؤهم، فيقول في ذلك: " وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون " (البقرة، ١٧٠) (جودت سعيد، حتى يغيّروا ما بأنفسهم، دمشق، المؤلف، الطبعة السادسة ١٩٨٤، ص ١٧١-١٧٥ وص ١٨٢).

ومن جهة أخرى، يتمثّل مرض المسلمين- كما يضيف - في الإكراه الذي

تأصل عندهم منذ قرون، ودفعهم إلى ممارسة " الإرهاب الفكري " وإلى إضاعة " أقدس شيء وهو روح الله وهي الإنسانية ونعمة العقل ". وبات هذا الإكراه سببا رئيسياً لتقهقر المسلمين ، حيث أن روحه هي التي " ولّدت العنف وخلقت الجماعات المسلحة مثل طالبان "، وهي التي " خرّجت جماعات العنف المسلح التي درست الفقه على الطريقة القديمة، وصارت تريد فرض رأيها بالإكراه والقتل وسفك الدماء " (انظر: " الجماعات المتطرفة لو تسلمت الحكم لسفكت الدماء "، حوار مع المفكر الإسلامي جودت سعيد، أجراه علي محمد طه، ١٤ آب ٢٠٠٣، www.nadeena.com).

ويعتبر سعيد أن تغيير ما بأنفس المسلمين هو المدخل إلى تغيير واقع المسلمين السيئ، مشدداً على ضرورة التمييز بين " إسلام قرآني "، و " إسلام مخترع "، أو بين الإسلام بوصفه "ديناً منزلاً " وبين " تاريخ المسلمين على مر العصور " ، وكذلك على أهمية عدم الخلط " بين الإسلام الذي كان بأنفس الصحابة وبين الإسلام الذي بأنفس المسلمين ". ففي كتابه: حتى يغيّروا ما بأنفسهم، يأخذ سعيد على العالم الإسلامي استهانته بقيمة العلم والدراسة، حيث يوجد بين شباب هذا العالم " من عندهم استعداد لبذل أنفسهم وأموالهم في سبيل الإسلام "، ولكن قلّ أن تجد فيهم "من يتقدم ليبذل سنين من عمره ليقضيها في دراسة جادة " (سعيد، حتى يغيّروا ما بأنفسهم، ص ١٢).

وبالاستناد إلى الآية الواردة في القرآن: " إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم " (الرعد، ١١)، التي لا تتوجّه إلى المشكلة الأخروية والحساب الأخروي، وإنما تتوجّه " إلى المحاسبة الدنيوية الاجتماعية "، يرى أن الله قد ردّ التغيير إلى البشر واعتبرهم مسؤولين عنه، الأمر الذي يعني أن المشكلة هي " مشكلة إنسان وليست مشكلة عقيدة "، وأن عجز المسلم عن التغيير " يرجع في كثير منه إلى غياب وضوح سنن تغيير ما بالنفس ". فالمسلمون اليوم يقرؤون القرآن والحديث -كما يتابع - لكنهم لا ينتفعون مما فيهما بشيء، وما ذلك " إلا لذهاب العلم، الذي ذهب

معه الانتفاع منهما ". وما لم يرجع هذا العلم إلى المسلمين، " بكل ما منحه الله من قوة وسلطان، فلن يقدر المسلمون أن يستفيدوا من الكتاب والسنة " (سعيد، حتى يغيّروا ما بأنفسهم، ص ٣٦-٣٧ و ص ٤٣ و ص ١٤٣-١٤٥).

ويطرح سعيد، في هذا السياق، مفهوماً جديداً لتفسير القرآن، يختلف عن التفسيرات المتداولة، إذ هو يرى أن الله يريد في القرآن أن يبعد الإنسان عن التفسير الغيبي ويجعله معتمداً على النظر العقلي في الكون. فالقرآن لا يدعو المؤمنين – كما يرى - إلى البحث عن المعرفة في صفحاته وإنما في الوجود المادي، وهو يطلب منهم " علماً خارج القرآن "، وذلك بالنظر " إلى آيات الله المودعة في الآفاق والأنفس ". ومن هنا، فهو يركّز على مفهوم " السير في الأرض " والنظر فيها، كما يركّز على أهمية معرفة تاريخ المجتمعات وأسباب تأخرها وتقدمها.

ويتوقف سعيد مطولاً عند الآية ٢٠ من سورة العنكبوت، التي ورد فيها: "سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق "، وعند الآية ٥٣ من سورة فصلت، التي جاء فيها: " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد "، فيعتبر أن الآية الأولى هي " موضوع لكل علم "، ومن معانيها " أن معرفة كيف بدأ الخلق ينبّه الإنسان إلى أن هذا الخلق قد ينمو ويتقدم ويتحسن، ويدفعه إلى التفكير في مصير الخلق، ليس مصيره في يوم النشور بل مصيره الدنيوي ". أما الآية الثانية، فهي تنقل مصدر الأدلة " من آيات الكتاب إلى آيات الآفاق والأنفس "، وتدمج الدين " دمجاً كاملاً في العلم الواقعي في المحيط الإنساني، ليكون موضع تأمل الناس "، مبيّنة أن النصوص تظل عاجزة ما لم تدعمها " آيات الله في الآفاق والأنفس". فالنص وحده، في ظل ظروف معيّنة، لا يوضّح الأمور، لا سيما وأن مجال تأويله واسع، ولا بدّ من العلم " الذي يشهد لآيات الكتاب بأنها الحق ". وفي الواقع، فإن آيات الآفاق والأنفس -كما يضيف - " إذا صارت منهجاً محدد المعالم راسخ البنيان ثابت الأركان في أرضية آيات الكتاب، هناك يتحقق علم الله الموعود في تجاوز الفساد في الأرض، وسفك الدماء، والاهتداء إلى

سبل السلام " (جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، بيروت، دار الفكر المعاصر، ص ٢٠٩ و ص ٢١٢ و ص ٢١٧- ٢١٨ وص٢٢٥-٢٢٦).

كما لا بدّ من المعرفة الدقيقة لأحداث التاريخ " التي ترشد إلى أهداف النصوص وتصحّح فهمنا لها ". فالمعرفة التاريخية أساسية، في نظره، للخلاص "من الذاتية المفرطة للإنسان الذي يعيش في وهم الماضي "، والإسلام فتح أمام العقل البشري المجال كي يستخلص عبر التاريخ ويراكم المعرفة " عندما أكد أن محمداً هو خاتم النبيين "، بحيث لم يعد العقل الإسلامي في حاجة " إلى أن يكون متواصلاً مع السماء، لأنها أغلقت الباب وفتحت باباً معرفياً في الأرض، هذا الباب هو باب السير في الأرض ". وهو أمر لم يدركه - بحسب ظنه - المسلمون، الذين لم يفهموا معنى " أنه لن يأتي نبي، بعد محمد، ولن ينزل كتاب، بعد القرآن " (حوار مع المفكر الإسلامي جودت سعيد، أجراه يوسف الجادر، جريدة النور، دمشق، العدد ١٧٥، ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٤).

وفي هذا السياق، لاحظ سعيد أن موقف المسلمين الآن من التاريخ " ليس موقفاً صحيحاً "، لأنه لا قدرة لهم " على تجنب أخطائه والاستفادة من صوابه "، معتبراً أنه في سنن التاريخ والنفس والاجتماع، حين يأتي أحد بنبأ " فليس النظر فيه إلى فسق من أتى بالنبأ أو تقواه، ولكن إلى مقدار صمود ما أتى به من برهان على دعواه أمام الاختبار والتحقيق ". وكي يستفيد من التاريخ، يجب على المسلم – كما يرى - أن يُخضع التاريخ للمنهج العلمي " بحيث يستفيد منه الفائدة المرجوة، ويتجنب الخطأ الذي فيه لأن التاريخ يحتوي على هذا وذاك ". فاكتساب النظر الصحيح إلى التاريخ " يجعلنا نقدّر ما عند الآخرين من النظريات الصائبة، سواء كانوا مسلمين أتقياء أو غير أتقياء "، كما " يفيدنا من جانبين كبيرين: فهو يحررنا من عقدة الخوف من كشف الخطأ في تاريخ المسلمين، [و] يحررنا من عقدة الخوف من كشف صواب في تاريخ الآخرين " (سعيد، حتى يغيّروا ما بأنفسهم ، ص١٦٠ وص٢٠٥ و ص٢٠٨).

وأعود الآن إلى موقف الشيخ جودت سعيد من فكرة اللاعنف، وهو الموقف الذي عرضه باستفاضة في كل كتاباته، وبخاصة في كتابه: مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي (دمشق، المؤلف، ١٩٨٤، الطبعة الثالثة)، والذي شرحه، في إحدى المقابلات التي أجريت معه، بأنه انطلق في نبذه للعنف " من قصة ابن آدم [هابيل] الذي جعل من موته تأثيراً على قاتله، أي أنه قُتل بلا مقاومة كي يفوّت نشوة النصر على قاتله، ولتكون عبرة للبشرية في نبذ العنف "، وهو ما أشار إليه القرآن بقوله : " لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك، إني أخاف الله رب العالمين " (المائدة، ٢٨). فذكر هذه القصة في القرآن دليل – كما يؤكد – " على أن الأصل في الإسلام هو عدم ممارسة العنف حتى في حالة الدفاع عن النفس، وأن مذهب ابن آدم الأول هو المذهب الأصيل الواجب اتّباعه من قبل المسلمين " (حوار مع المفكر الإسلامي جودت سعيد، أجراه يوسف الجادر، جريدة النور، دمشق، العدد ١٧٥، ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٤).

وكان الشيخ جودت سعيد قد بدأ كتابه: مذهب ابن آدم الأول بالإشارة إلى أن قلة الدراسات والمراجعات في مشكلة العنف في العمل الإسلامي " دليل على أزمة في عقل المسلم لعدم اتخاذه موقفاً علمياً من مشكلاته "، معتبراً أن الظن بأن نشر المبدأ الإسلامي لا يمكن أن يكون إلا بالقوة، أو أن نشره بالقوة أضمن للنجاح، هو " ظن خاطئ " وغير مؤيد " بواقع الكفاح النبوي الذي لم يعتمد إلا على قوة الفكرة ". فالمسلم عليه، كما يعتقد، أن لا يعرض رأيه بالقوة على الآخرين، وأن لا يتنازل، في المقابل، عن رأيه خوفاً من القوة، بل عليه " أن يتحمل الآلام من أجل مبدئه لا أن يفرض مبدأه بالآلام على الآخرين " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١١ وص ١٧ و ص ٢٧).

ويرد سعيد على من قد يتهمه بالسعي إلى تعطيل آيات الجهاد والقتال في القرآن، فيشير إلى أن منهجه في الدعوة إلى اللاعنف يقوم على أساس التفريق بين حالين: " حال من يدعو إلى إنشاء المجتمع الإسلامي، أو إصلاحه والحيلولة دون

فساده، وحال من يمثّل المجتمع الإسلامي المتميّز الذي أسلم وخضع للإسلام ". فقبل تكوّن المجتمع الإسلامي، لا يكون واجب المسلم سوى " قول الحق "، وبعد أن يتكوّن هذا المجتمع وتتم الدعوة إلى الجهاد، من جانب " من وكّل إليه أمر الجهاد "، يكون تخلف المسلم عن هذه الدعوة تخلياً " عن فرض عظيم من فرائض الإسلام". وهذه هي، في نظره، سنة الرسول، الذي لم يأمر أصحابه، قبل أن يتكوّن المجتمع الإسلامي المتميّز، " بشيء من أعمال العنف بالقتال أو القتل ". فالقانون في حاجة إلى إقرار وموافقة المجتمع، والإلزام به إنما يكون بعد إقراره من قبل المجتمع، وهذا هو المقصود " بالدعوة إلى إنشاء المجتمع الإسلامي أو إصلاحه أولاً، ثم بتمثيل المجتمع الذي أقرّ وخضع وتميّز ثانياً " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ٢٩-٣١ و ص ٥١-٥٤).

ولكن هل يعتبر المجتمع الذي انحرف عن الإسلام مجتمعاً إسلامياً، فتنفذ فيه الأحكام؟ أم يعتبر مجتمعاً جاهلياً صرفاً؟ ومن أي نوع هي المجتمعات السائدة في البلدان الإسلامية؟

عن هذه الأسئلة، يجيب الشيخ سعيد بأن كثيراً من الكتاب يستحسن أن يسمّي هذه المجتمعات "جاهلية "، و " مرتدة "، لكنه يرى أنه وبغض النظر عن التسمية فإن طريق علاج هذه المجتمعات يبقى هو هو، أي طريق " الدعوة إلى الله، وبذل النصيحة، والقيام بمهمة البلاغ المبين فقط ". فالبلاغ المبين هو " الذي ينشئ المجتمع الإسلامي "، وهو " الذي يصلح المجتمع المنحرف ". أما العنف فيبطل عندما يتعلق الأمر بنشر الإسلام، حيث لا تمثّل وسيلة القوة عقبة في وجه الإصلاح فحسب، وإنما هي " تعود بالتعويق الشديد على نجاح الحركة الإسلامية ". وهي غير مشروعة ضد الأنظمة الحاكمة، لأن أي حاكم مسلم، في أي بلد إسلامي، " لم يجرؤ على أن يعلن كفره على الناس بوضوح "، لأنه يعلم " أن هذا الإعلان مخالف للعرف العام ". كما أن أي حاكم مسلم، مهما كان وضعه، فهو " يحوز من الثقة ما لا يحوزه أي حاكم غير مسلم مهما كان عنده من الكفاءة الفنية والنزاهة الخلقية " (سعيد، مذهب ابن

آدم الأول...، ص ٦٠-٦٤ و ص ٧٢-٧٤).

ويشدد على أن من واجب الدعاة للإسلام أن يكونوا واضحين وصريحين، بأقوالهم وأفعالهم، بحيث ينفون عن أنفسهم تهمة الإرهاب، و " يثبتون للناس جميعاً أنهم لا يتبنون أعمال العنف "، وإنما " يقومون بواجب التبليغ الذي فرضه الله ليقيم على أساسه هذا الدين الحنيف ". فالمسلم الداعي ينبغي عليه أن " لا يترك في أيدي الآخرين حجة للاتهام غير تهمة: إيمانه بالله وكفره بالطاغوت " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ٧٦ و ص ٧٩).

ويحاجج سعيد الداعين إلى العنف، مفنداً شبهاتهم الواحدة تلو الأخرى:

فبخصوص الشبهة الأولى، وهي تعطيل الجهاد، يعتبر أن اجتماع بعض الأفراد ليصدروا أحكام القتل، في مجتمع لم يتميّز، " ليس هو الجهاد ". والظن " أن الإسلام لا يمكن أن يقبله الناس إلا إذا أرغموا على ذلك " هو أمر يتنافى مع " حقيقة الحق"، ومع " حقيقة الإسلام ". فالجهاد لا يمكن أن يكون مشروعاً إلا في المجتمع " الذي استقلّ وتميّز بإيمانه الواضح وعقيدته الصلبة ". أما الوصول إلى مثل هذا المجتمع فلا يمكن أن يكون " بالقتال واستعمال القوة، وإنما بالدعوة والإقناع ".

وفيما يتعلق بالشبهة الثانية وهي عدم جدوى الأخلاق مع من لا يلتزمها، يرى أن الانتصار على الضمير هو، بحسب القرآن، الطريق " لتحويل العدو إلى صديق حميم"، كما ورد في الآية: " اِدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ".

أما الشبهة الثالثة، شبهة أن قول الحق من غير قوة لا أثر له، فيرد عليها بأن عرض الحق بوضوح وجلاء، كما أمر الله الرسل، " يزلزل الأركان ويهز الكيان "، ويجعل المسلم قادراً على " أن يتمرد على الباطل المسلح وهو فرد أعزل ".

وبخصوص الشبهة الرابعة وهي أن الدعوة إلى اللاعنف تميت روح الجهاد، يرى أن من يقدّس الجهاد تقديساً ظاهرياً غيبياً يقفل، في الواقع، " باب الجهاد الذي يفتح له، وهو قول الحق"، علماً بأن النجاح في هذا الباب " أقرب، ونتائجه أسلم

وأعظم بركة وأبقى مع الزمن". فالكثيرون هم الذين يستطيعون – كما يتابع - " أن يقاتلوا في معركة لا طائل تحتها إن كان هذا يُعدّ جهاداً، أو أنه هو الجهاد فقط "، بينما قلائل هم الذين " يستطيعون أن يثبتوا على قول الحق حتى يموتوا في سبيله ويكونوا قرباناً له ". ومهما يكن، لا يمكن دخول باب الجهاد، حتى بالقتال، " إلا من هذا الباب، باب قول الحق، حتى يتكوّن المجتمع المتميّز ".

أما بخصوص الشبهة الخامسة، شبهة الخوف وافتقاد الجرأة والتنصل من المسؤولية، فيرد عليها بطريقتين: حيث يقر بأنه يريد تفادي الأذى وعدم التعرض للخطر " من أجل أعمال يمكن أن تلتبس بالعدوان"، لكنه يضيف بأن من يرفض اللجوء إلى العنف " ليس معناه أنه لا يجد الصعوبات والمشقات حتى نتهمه بأنه جبان ". وبعد أن يستشهد، في هذا السياق، بالحديث النبوي الذي ورد فيه: " إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر "، يشير إلى أن النبي محمد " لم يقل: الذي ذهب إلى السلطان بسيف أو رمح يريد أن يقتله أو يغتاله، وإنما ذهب إليه وصدره مفتوح ليقول الحق، وإن أدّى ذلك إلى الشهادة "، مؤكداً أن هذا الذي ينبغي فعله اقتداء بسيرة النبي(سعيد،مذهب ابن آدم الأول...، ص٨١-٩٦ و ص١٠١).

أما مزايا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة فهي كثيرة، في نظر الشيخ سعيد، حيث هي تساعد على تهيئة " الجو المناسب الخالي من جو الصراع "، وتفتح المجال أمام " تبادل وجهات النظر بغير السلاح وبغير المسدس والقنابل "، وتمكّن " من كشف حقيقة من يحمل العداوة للإسلام، ولكن يحاول أن يستر عداوته له فيتستر وراء كلمات مثل تهمة الإرهابية ". كما أن اللجوء إلى هذه الطريقة " يوقظ روح الاجتهاد في الإنسان ويبعد عنه التقليد " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص١٠٥-١٠٩ وص ١١٠-١١١).

من الصحيح أنه لم يتجاهل المحن التي ستنزل بالمسلم الذي يسير على الطريق الذي يقترحه، ولا الصراع الذي سيخوضه، لكنه يرى أنه إذا كان لا بد من دخول الصراع " فليكن على مستوى: " وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد "

(البروج، ٨)؛ " أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله " (الحج، ٣٩)؛ " أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله " (غافر، ٢٧) "، مشدّداً على ضرورة أن يكون صراع المسلم " بعيداً عن أعمال العنف، وعن الجو الذي يمكن إن يجلب إليه تهمة أعمال العنف " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١٢٢).

فالرسول، كما يبيّن التاريخ، لم يصل إلى الحكم – كما يتابع - بوسائل العنف وإنما بالتسليم له والقبول به، وهو لم يسمح لأحد من أتباعه أن يمارس " حتى حق الدفاع الفردي عن النفس "، وذلك لأنه أراد أن يدرّبهم " على التأهيل حتى لا تتحكم بهم الأهواء حين يستخلفون في الأرض"، وهذا هو السبب الذي دفعه إلى منع اللجوء إلى العنف عند نشأة المجتمع الإسلامي الأول، " وليس الأمر مجرد عهد مكي أو مدني، ولا راشدي وأموي ".

ويخلص إلى أن مرض العنف ليس مرض الشباب فحسب، " وإن كانوا أجرأ على حمله "، بل العالم كله " مريض بهذه الجرثومة، اليمين منه واليسار على السواء"، ويحتاج أمر التعافي من هذا المرض إلى حدوث " انقلاب شامل في سلوك البشر " (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١٤١-١٤٢ و ص ١٤٤).

وفي كتابه: الدين والقانون ، رؤية قرآنية (دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨) ، حدد سعيد الشروط، التي تجيز، في نظره، القتال أو توجبه، في:

أولاً، لا يجوز القتال أو القتل لأجل فرض دين بالإكراه من أيٍ كان، " وأي إكراه لمطالبة إنسان بقبول رأي أو فكر بالقوة مرفوض في الإسلام رفضاً باتاً "، ويحرّم قتل أي إنسان من أجل العقيدة. فحرية العقيدة شيء أساسي بل " هو التوحيد عينه "، حيث يصف القرآن المؤمنين بأن من صفاتهم: " لما يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق " (الفرقان، ٦٨).

ثانياً، حين يتكوّن مجتمع حرية العقيدة، وينتج هذا المجتمع مؤسساته السياسية، يكون على هذه المؤسسات " أن تحمي حرية التدين بين الناس وتحمي أموالهم ودماءهم بالعدل، بكلمة السواء"؛ وإذا خرج على هذا المجتمع من يريد أن يفرض

شريعة الغاب، فلهذا المجتمع الشرعي حق منعه ولو بالقتال، إن لم يكن منعه ممكناً بغير قتال: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين " (الحجرات، ٩).

ثالثاً، إن مجتمع العدل وكلمة السواء في علاقاته مع المجتمعات الأخرى لا يشترط على هذه المجتمعات سوى " منع قتل الناس، أو تهجيرهم من ديارهم، لأجل دينهم أو عقائدهم أو صورهم الذهنية، مهما كانت ". فإذا تركت المجتمعات الأخرى هذين الأمرين فقد " استحقت الإحسان والعدل "؛ يقول القرآن: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون " (الممتحنة، ٨-٩). فكل مجتمع لا يمارس القتل والتهجير لأجل الأفكار والعقائد يكون " قد حمى نفسه وماله بحسب شريعة القرآن "، وكل قتال خارج هذه الشروط إنما هو " قتال الطاغوت وقتال الجاهلية ".

وينتهي سعيد إلى أن القتال المشروع في القرآن يحتاج إلى شرطين اثنين : أن يكون المجتمع الذي يمارس الجهاد قد " صنع مجتمع القانون بطريق سلمي شرعي "؛ وأن يكون المجتمع الذي يُمارس القتال ضده " يقتل الناس ويهجّرهم من ديارهم ". وعندما لا يوجد مجتمع يقتل الناس ويهجّرهم من ديارهم، يكون القتال " توقف في العالم ويكون الناس دخلوا عالم السواء، وتكون الحروب قد أُلغيت غير مأسوف عليها ودخل الناس في السلم كافة ". وفي نظره، فإن مثل هذا العالم لم يعد " خيالياً "، بل صار " ممكناً "،لا بل صار " ملحاً وضرورياً "(سعيد،الدين والقانون،ص١٤٨-١٦٠).

وفي الحوار الذي أجراه معه عبد الجبار الرفاعي، ونُشر في مجلة " قضايا إسلامية معاصرة " (بيروت، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٥٨-١٢٢)، أشار الشيخ جودت سعيد إلى أنه عندما كتب كتابه: مذهب ابن آدم الأول، كان همه الإعلان عن فكرة

نبذ العنف، ولم يكن له طمع في أن يقنع الناس بها، وأنه انطلق من الثقة بالعقل الإنساني ومن الإقرار " بأن الإنسان يُعطى على الإقناع أكثر مما يعطى على التخويف والإكراه ". وهذا ما فعله، في نظره، الأنبياء الذين وضعوا قانوناً عاماً " أنه في مجال الأفكار لا بدّ من تحييد العنف "، وأكدوا على " الإقناع والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والحوار والجدال بالتي هي أحسن، حتى يتغيّر المجتمع ". وهذا ما فعله كذلك الرسول، الذي قدم " نموذج الأمة الراشدة "، التي لا تؤاخذ الناس على أديانهم وأفكارهم " ما لم يبدأوا بالأذية والإكراه "، حتى ولو بدأوا بالأذية والإكراه " لا يقابلون الأذية والإكراه إلا بالصبر حتى يحوّلوا المجتمع إلى الرشد "، فإذا تحوّل المجتمع إلى الرشد، فإن هذا المجتمع " يحمي أفكار الناس وعقائدهم من العدوان عليها، ولهم حق مثل الذي للمؤمنين من الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ". غير أن المسلمين اليوم – كما يتابع – " لا يتسع صدرهم لإعطاء الآخرين حق الدعوة مثل ما يعطون لأنفسهم، وهذا عدم ثقة بالأفكار والدين الذي يدعون إليه "، حتى بات العالم الإسلامي " رهين القوة بكل مجتمعاته "(قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٨٩-٩٠).

وعاد ونفى عن نفسه، في الحوار ذاته، تهمة السعي إلى تعطيل آيات الجهاد في القرآن، حيث أكد أنه لا يبطل الجهاد، ولكنه يجعل " جهاد رسول الله غير جهاد الخوارج "، حيث أن الخوارج " هم الذين يريدون أن يصنعوا الدين بالإكراه والمجتمع بالإكراه ويقتلوا الناس لدينهم "، ويشعر أنه، فيما يدعو إليه، " منسجم تمام الانسجام مع أحاديث الرسول وسلوك الأنبياء جميعا "، ولا يرى أن الرسول كان " متناقضا " حين قال في حديث: " إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه ومنبله والرامي به "، وكذلك حين قال في حديث آخر: " اكسر قوسك واقطع وتره واضرب سيفك بالحجارة " (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٩١).

ورداً على من يؤكد ضرورة الالتزام بحرفية النصوص الواردة في القرآن، تساءل سعيد: هل " إذا ألغينا الرق وكل الأحكام المتعلقة به نكون ألغينا أحكاماً وردت في

كتاب الله؟ "، و " هل نستشهد بالقرآن من أنه ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، وبناء عليه نقتل الرجال من الأسرى ونوزع النساء سبايا؟"، وذلك قبل أن يجيب: " إن شريعة الله هي العدل بين الناس، ومفهوم العدل يتطور إلى الأفضل، وإن النافع سينسخ ما هو أقل نفعاً، وما يراه أهل الذكر وأهل الاختصاص أنه هو الأقرب إلى العدل يظل يُحكم به حتى يروا ما هو أفضل وأقرب إلى العدل "(قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٩٤ و ص ٩٧).

ورأى أن تعلق المسلمين بالقوة المادية قد " سدّ عليهم منافذ الفكر "، وحجب عن العالم الإسلامي " قيمة المعرفة وقيمة الأفكار "، وحال دون بلوغه " الرشد "، معتبراً أنه آن للمسلمين الانتقال من " العصر الأسطوري إلى العصر العلمي "، وإدراك أن الرشد والديمقراطية ليس لهما سوى معنى واحد هو " تسليم الأطراف جميعاً أن لا يحلّوا المشكلة السياسية بالعنف " . فالفكر " هو الخارق الآن وليس الصواريخ "، والإنسان " هو الذي سينتصر على الأصنام " (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ١٠١-١٠٢).

وفي حواره مع حنان لحام، أكد الشيخ سعيد العلاقة الوثيقة التي تربط العلم بالسلم، ودعا المسلمين إلى التعرف على الأديان الأخرى ورؤية آيات الله فيما يحدث للأمم الأخرى، معتبراً أن اليابان آية بالرغم من أن اليابانيين " بوذيون وليسوا على دين سماوي ".

ورداً عن سؤال أن بعض المسلمين يقول إن آية " لا إكراه في الدين " قد نُسخت بآية السيف، رد بأن آيات الآفاق والأنفس " تقول بأن القتال هو الذي نُسخ الآن – وإن كانت المعارك لم تنتهِ بعد فإنها كجذوة النار التي تتقد قبل الانطفاء – بينما " لا إكراه " أصبحت بنداً عظيماً في كل دساتير العالم ". فهذه الآية " العملاقة": " لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي " (البقرة، ٢٥٦)، أسميها ـ كما يتابع ـ " آية الرشد، فهي مفتاح كل ما يأتي بعدها من فكر". فالرشد هو " اللا إكراه "، والعنف هو " الغي ". والمجتمع الذي يُصنع بالقوة " لا يمكن أن يتحوّل إلى مجتمع

راشد "، وما حصل في مجتمع الرشد من قتال المرتدين " كان حالة طوارئ هدد فيها كيان المجتمع كله ". ورأى أن من المؤسف أن كل الثقافة الإسلامية كتبت بعد أن فقد المسلمون الرشد، وأصبح في أعماقهم " اتفاق ضمني أن من يأخذ الأمر بالعنف فليفعل "، معتبراً أن من يقتصر علمه على التراث " لن يبصر الحقائق " (حوار مع داعية العلم والسلم الأستاذ جودت سعيد، أعدت الحوار حنان لحام، www.freemuslim.org).

خليل عبد الكريم وتفسير ظاهرة عنف جماعات "الإسلام السياسي"

ولد الشيخ خليل عبد الكريم في إحدى قرى أسوان عام ١٩٢٩، ودرس الفقه والشريعة الإسلامية في الأزهر، ثم انتسب إلى كلية الحقوق وتخرّج فيها عام ١٩٥١ وصار يعمل محامياً. انضم، في مطلع خمسينيات القرن العشرين، إلى جماعة " الإخوان المسلمين " بأسوان، واعتُقل مع أعضاء الجماعة في عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٥، قبل أن يترك صفوفها ويتوجّه نحو اليسار ويشارك في تأسيس " منبر اليسار " ثم " حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي " عام ١٩٧٦. اهتم منذ وقت مبكر بدراسة التاريخ الإسلامي، وألّف عدداً كبيراً من المؤلفات، التي تتالت منذ بدايات التسعينيات، وأثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والثقافية المصرية، من بينها: "الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية "، و " قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية "، و"مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي "، و"شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة "، و " فترة التكوين في حياة الصادق الأمين". وقد توفي خليل عبد الكريم في منتصف نيسان ٢٠٠٢.

ينطلق الشيخ خليل عبد الكريم في كتابه: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (الأعمال الكاملة (١)، القاهرة، دار مصر المحروسة، ٢٠٠٤) من أن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لا تكفي وحدها لتفسير ظهور الجماعات الإسلامية السياسية ولجوئها إلى العنف، ملاحظاً وجود خصوصية لهذه الجماعات تتمثّل في اعتقادها

ب " اصطفائية " قادتها وأعضائها وتميّزهم عن غيرهم من المسلمين، من جهة، وبتملكها " الحقيقة المطلقة "، من جهة ثانية، وهو ما يستتبع الشعور ب "الاستعلاء " على كل من لا يؤمن بما تؤمن هي به، والنظر إليهم على " أنهم في ضلال " ويتعيّن ردهم " إلى النهج القويم ". فوثائق " الإخوان المسلمين " - كما يتابع - تصف عضو الجماعة بأنه " رباني " بالمقارنة مع غيره من المسلمين، الذي جعل غايته العليا في الحياة هي " لقمة العيش "، وهي " الغاية نفسها التي لا تتعداها آذان الأنعام وقلوبها " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٢٧ و ص ٣٥- ٣٦).

ولتزكية رأيه القائل بأن " الاصطفائية " و " تملك الحقيقة " يشكّلان " أهم مقومات " فكر جماعة " الإخوان المسلمين "،استشهد الشيخ عبد الكريم بما ورد على لسان قادة الجماعة ومرشديها، حيث نقل عن مؤسسها حسن البنا دعوته عضو الجماعة إلى الإخلاص لأفكار الجماعة " من كل ما سواها من المبادئ "، لأنها "أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها ". أما المرشد العام الثاني للجماعة، حسن الهضيبي، فقد ساوى بين دعوة الجماعة ودعوة الرسول، وذلك عندما وصف دعوة " الإخوان المسلمين " بأنها " دعوة الرسول – صلى الله عليه وسلم – لم تزد عليها ولم تنقص، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل، بين الإيمان والإلحاد، بين المعروف والمنكر، بين العقل والهوى، بين الخلق القويم والتحلل الذميم، بين الإنسانية الفاضلة والأنانية الخاسرة ". بينما رأى المرشد العام الثالث، عمر التلمساني، أن دعوة الجماعة التي انتشرت في القارات الخمس لن تموت أبداً " لأنها كلمة الله التي تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر بفضل من الله ونعمه " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٤٠-٤١).

ويرى عبد الكريم أن الشعور بالاستعلاء هذا هو الذي ولّد العنف الذي لجأت إليه الحركات الإسلامية السياسية منذ قيام جماعة " الإخوان المسلمين " بتشكيل "الجهاز السري "، معتبراً أن هذا الجهاز لم ينشأ فجأة، بل جاء " نتاج التطور الطبيعي لفصائل العنف التي بدأت منذ نشأة الجماعة في مدينة الإسماعيلية: الفرق الرياضية،

الجوالة، فرق الرحلات ثم المعسكرات "، وأن جنوح الجماعة إلى العنف كان " بنداً أساسياً من بنود الخطة التي كان مقرراً لها أن تتم على مراحل "، حيث لا ينفع في التعامل مع " الآخر " سوى السيف؛ ولذلك " لم يكن من باب المصادفة – كما يكتب – أن يحمل شعار الإخوان المسلمين سيفين حول المصحف الشريف، فلهم المصحف، ولمن عداهم سيفان، الذي على اليمين لمخالفيهم من المسلمين ممن لا يعتنقون أفكارهم ويؤمنون بمبادئهم، والسيف الآخر، الذي على الشمال، لغير المسلمين"(عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية،ص٣٩ وص٤٢).

ثم ينتقل عبد الكريم إلى تحليل خطاب الحركات الإسلامية المتطرفة التي تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بالقوة، وتوجّه عنفها المسلح ضد حكام البلدان الإسلامية أو ضد المواطنين المسلمين، أو ضد المواطنين المسيحيين، أو ضد الأجانب، ولا تتوانى عن ارتكاب " الفظائع الإرهابية "؛ فيشير إلى أن هذه الحركات هي حركات سياسية، في الأساس، وسمت نفسها بميسم " ديني إسلامي "، لأن الثقافة الدينية " هي الأقرب منالاً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تربيتهم ونشأتهم "، ولأن الدين يشكّل " ركيزة أساسية " في وجدان المواطن في المجتمعات الإسلامية، التي يعاني معظمها من انتشار الأمية الحَرفية والثقافية. إلا أن ولوج هذه الحركات درب الدين، لا ينفي حقيقة أن الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، وفي مقدمها هدف إقامة حكومة دينية، هي أهداف " دنيوية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية "، شأنها في ذلك " شأن أي حزب علماني سواء بسواء، ولا فرق إلا في العبارات والشعارات التي تحملها اليافطات " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٦٧).

بيد أن الحكومة الدينية لم تتحقق في تاريخ الإسلام -كما يتابع- إلا على يد النبي محمد، لأن حكمه كان " مؤيداً بالوحي يدلّه على حكم الله في كل واقعة ويهديه إلى الصواب في كل مشكلة ". أما الحكومات التي جاءت بعده، بما فيها حكومات الخلفاء الراشدين، فقد كانت كلها " بشرية "، لأنه أصبح متعذراً، بل

مستحيلاً، بعد انقطاع الوحي " معرفة حكم الله في أي قضية أو نازلة أو مشكلة "، لا سيما وأن البشر يختلفون في تفسير النصوص المقدسة " لاختلاف مداركهم ومشاربهم ونزعاتهم ومصالحهم ومكانتهم في المجتمع "، ولأن من يزعم منهم أن تأويله " هو الأصح المطابق لإرادة الرب الذي أنزل النص، أو الرسول الذي قال الحديث، فإنه يكون متعسفاً"، وهذا ما تنبّه إليه علي بن أبي طالب عندما " وصف القرآن بأنه حمّال أوجه، أي متسع لعدة تفسيرات، قابل لشتى التأويلات " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٦٨).

وإذ يؤكد عبد الكريم على " تاريخية " الرسول، كونه " عاش في زمن محدد، وفي بيئة معينة وفي أمكنة بذواتها "، معتبراً أن معطيات الشريعة الإسلامية " هي معطيات تاريخية تأثرت بالبيئة التي ظهرت بها، والمجتمع التي وردت فيه واتفقت مع مدارك المخاطبين الذين توجهت إليهم "، يأخذ على منظري الحركات الإسلامية المتطرفة انشدادهم إلى الماضي، إذ يعتقدون اعتقاداً جازماً " أن ما صلح للماضي فهو صالح للحاضر والمستقبل، بل وللأبد "، واعتمادهم على النقل بوصفه " مرجعهم الأول والأخير ". كما يأخذ عليهم " انتقائيتهم " في التعامل مع النصوص، بحيث يختارون النصوص " التي تدعم وجهة نظرهم "، ويتركون " باقيها الذي يخالف رأيهم " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٩٥-٩٨ و ص ١٨١ و ص ١٨٨ و ص ٢٣٢).

ويحاول عبد الكريم بعد ذلك أن يفند الأفكار التي تلجأ إليها الجماعات الإسلامية المتطرفة لتبرير لجوئها إلى العنف المسلح، فيعتبر أن القول بأن حكام البلدان الإسلامية " في ردة عن الإسلام "، لأنهم يحكمون " بغير ما أنزل الله "، ولا بدّ، بالتالي، " من قتالهم حتى يكون الدين كله لله "، هو قول " سياسي بحت وليس دينياً "، حيث أن شعائر الإسلام " مقامة وعلى رؤوس الأشهاد " في هذه البلدان، كما أن القوانين المطبقة " تتوافق مع الشريعة الإسلامية "؛ وفي حالة وجود قوانين لا تتوافق تماماً مع الشريعة، فإن الطريق، " الذي يتفق مع النقل والعقل "، لتعديلها هو "

الإقناع والجدال بالتي هي أحسن، وبلغة العصر وباستخدام القنوات الشرعية، عبر المجالس التشريعية وكافة الهيئات النيابية مثل النقابات والمحليات...إلخ، لا بالقتل وسفك الدماء ". أما "الحدود "، فهي من حيث " طبيعتها وتاريخية ورودها "، صعبة التطبيق، إن لم يكن مستحيلة التطبيق في ظروف المجتمعات الإسلامية القائمة اليوم، لا سيما بعد أن تطوّرت هذه المجتمعات وابتعدت كثيراً عن "المجتمعات الإسلامية في فجر أو صدر الإسلام "، وتأثرت " بالانفتاح على المجتمعات الأخرى "، في عالم غدا، كما يقال، أشبه ب " قرية كبيرة، بسبب التقدم المذهل في المعلومات ووسائط الاتصال التي تدخل بيوت الناس رغماً عنهم " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧١-٧٣).

وبعد أن يحذر عبد الكريم من خطر أن يؤدي لجوء الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى العنف المسلح في مواجهة الحكام إلى " شق جماعة المسلمين، أي حدوث حرب أهلية بالتعبير الحديث "، وهو ما استفظعه الرسول وتوعد من يقدم عليه " بأنه سيموت ميتة جاهلية، أي على غير دين الإسلام "، يلحظ بأن أمراء هذه الجماعات يلجأون، لتبرير أفعالهم، إلى " التأويل المستكره أو المذموم "، الذي يلوي أعناق النصوص و " يمسخ معناها ويشوه دلالاتها "، أو يعمدون " إلى نصوص المرتبة الثانية، وهي إنتاج بشري غير ملزم "، أو يعملون على " بتر أجزاء من النصوص المقدسة (وعادة ما يحدث هذا مع آيات القرآن) وإخراجها عن سياقها " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧٥).

وفيما يتعلق بقيام هذه الجماعات بقتل المواطنين المسلمين، أكد الشيخ عبد الكريم أن القرآن قد استفظع " جريمة قتل المسلم، وغلظ عقوبتها وجعلها مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى: " ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيما " (النساء، ٩٣) ". ولم يحرّم القرآن ـ كما يضيف ـ قتل المسلم فحسب، بل حرّم كذلك " قتل أي نفس مؤمنة أو كافرة: " من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً " (المائدة، ٣٢)". أما الرسول،

فقد حذر من قتل المسلم وغير المسلم بغير وجه حق، وصنّفه بين "الموبقات"، التي " تؤدي بمرتكبها إلى جهنم "، حيث ورد في الأحاديث: " لقتل مؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا "؛ " كل ذنب عسى الله أن يغفره إلا الرجل يموت كافراً أو الرجل يقتل مؤمناً متعمداً " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧٧-٧٩).

وبخصوص " الإرهاب " الموجه ضد المواطنين المسيحيين أو الأجانب، فقد رأى عبد الكريم أن القرآن قد أفرد " مكانة سامية " لعيسى وأمه العذراء البتول، بل إنه" رفع منزلة مريم على نساء العالمين جميعاً بما فيهم المسلمون: " إن الله اصطفاك وطهّرك واصطفاك على نساء العالمين " (آل عمران، ٤٢) "، وتضمن سورة كاملة باسم مريم، وهذا " منتهى التقدير بل التقديس ". أما المسيح، فإن القرآن قد تحدث عنه " بكل تبجيل وتقديس: " وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور مصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين " (المائدة، ٤٦) ". وجاءت الأحاديث النبوية لتؤكد ما ورد في القرآن، حيث نُقل عن النبي محمد قوله: " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن "؛ " من آذى ذمياً أو تنقصه حقه فأنا خصيمه يوم القيامة ". وعلى هذا الأساس، نص المذهب الحنفي، بوصفه أكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة، على " وجوب قتل المسلم الذي يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب ". أما الأجانب، مهما كانت عقيدتهم، فعندما يدخلون بلاد المسلمين، " فإن في أعناقهم عهداً وذمة وعقد أمان يتعيّن عليهم أن يوفوا به على أكمل وجه "، إذ هم ضيوف على المسلمين، وإكرام الضيف "سنة مؤكدة " أثرت عن النبي محمد، الذي قرن إكرام الضيف بالإيمان، حيث ورد في الحديث: " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٨١-٨٣ وص٨٦-٨٧).

ويتوقف الشيخ عبد الكريم أخيراً عند مسألة الردة، حيث يؤكد، بداية، أن أغلب " الحدود " في الإسلام كانت وليدة ظروف المجتمع الذي انبثقت منه، وكانت

وراءها عوامل اقتصادية "حد السرقة"، أو اجتماعية " حد قذف المحصنات"، المنضوي على نفي النسب، أو سياسية اقتصادية " حد الحرابة ". أما الردة فهي ارتبطت في الأساس، في نظره، بالعامل السياسي.

فبعد أن توحد الخضوع ل " دولة قريش "، التي أُقيمت في المدينة، واعتناق الإسلام، صار يطلق -كما يرى- على " من يخلع ذلك بعد قبوله إياهماً مرتداً ". وفي أواخر حياة الرسول انتهزت بعض القبائل فرصة مرضه وأعلنت عصيانها " ورفضها للديانة الإسلامية ولسلطة الدولة القرشية "، فوصمت ب " الردة "، وأُشهر في وجوه الخارجين وقائدهم عبهلة بن كعب بن الحارث، وشهرته الأسود العنسي،"حد الردة". فكانت تلك هي " نقطة البدء في العلاقة الوثيقة بين الردة والعامل السياسي، وعلى هذه الوتيرة سارت طوال التاريخ الإسلامي ".

وما أن تسلّم أبو بكر الخلافة حتى ثار عدد من القبائل و" أعلن خلعه لربقة الحكم القرشي "، فتصدّى أبو بكر لها واعتبر " الخروج (الثورة) على حكمه، ومن معه من مشيخة قريش في يثرب، خروجاً على الدين الإسلامي "، وبات الولاء للحكومة المركزية " هو الإسلام ذاته، ومن لا يعلنه بطريقة عملية فعلية أدائية حُرق بالنار لأنه يعد مرتداً ". غير أن الأمور تغيّرت – كما يتابع عبد الكريم - في عهد عمر بن الخطاب، وذلك بعد " أصبحت أركان دولة قريش أرسخ من الجبال الرواسي، وتدفقت الغنائم الأسطورية من الفتوحات، ولم تعد الحكومة المركزية تعنيها تلك الأموال الهزيلة نسبياً التي كانت تفرضها على القبائل، والتي كان دفعها مع الآذان دليل ثبوت على الولاء "؛ لذلك عندما سمع الخليفة عمر عن جماعة نزعوا عنهم الإسلام " لم ينفعل ويأمر بقتلهم وتحريقهم ورميهم، بل كان مذهبه أن يودعوا في الحبس يأكلون ويشربون". لكن، لما تولّى علي بن أبي طالب الخلافة، " وغدا موقعه دقيقاً وعاد وقته عصيباً "، برز موضوع الردة من جديد، " ورجع إلى ما كان عليه في الشدة الأولى، زمن الخليفة الأول ". وهكذا، كلما " كانت هناك شدة وأزمة، قدمت الردة وأُشهرت كسلاح لاستئصال المعارضين والمناوئين وتصفيتهم جسدياً ".

ثم يتساءل الشيخ عبد الكريم عن الأسباب التي جعلت موضوع الردة يبرز في هذه الأيام ويعود " حد الردة ليلعب دوره التقليدي كسلاح ماض في وجه " الآخر "؟، فيرى، في جوابه عن هذا السؤال، أن أنصار الجماعات الإسلامية المتطرفة الذين يسعون إلى " الوثوب على السلطة بكافة الطرق، وفي مقدمتها وأفضلها لديهم العنف"، وجدوا في اللجوء إلى " سلاح الردة " القديم أداةً يتصدون بها لكل المفكرين والمثقفين الذين تناولوا شعاراتهم ومقولاتهم " بالنقد الرصين والتفنيد الموثق وبمنهج علمي موضوعي "، معتبرين أن هذا السلاح " يقضي على الخصوم الأعداء قضاءً مبرماً، بالإضافة إلى الهالة القدسانية التي تحيط به والتي تقطع ألسنة المحتجين، لأن من يعارضه لا يعارض أحكاماً بشرية بل " نصوصاً مقدسة " ". وعليه، يتبيّن – كما يستخلص - أن العودة لرفع سيف الردة " دافعها سياسي بحت مثلما حدث منذ فجر التاريخ الإسلامي وظل يتكرر طواله " (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ١٥١-١٦٢).

محمد شحرور وضرورة التحرر من فقه الأقدمين

ولد محمد شحرور في مدينة دمشق عام ١٩٣٨ لعائلة دمشقية محافظة، حيث كان والده من تلاميذ الشيخ ناصر الدين الألباني، وحصل على شهادة الثانوية العامة عام ١٩٥٧، وأُوفد إلى موسكو لدراسة الهندسة المدنية حيث تخرّج عام ١٩٦٤، وعاد للعمل معيداً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق. ثم أوفد عام ١٩٦٨ إلى جامعة دبلن، حيث حصل على الدكتوراه في الهندسة المدنية عام ١٩٧٢، وعاد للعمل في التدريس بجامعة دمشق.

بدأ محمد شحرور توجهه نحو دراسة الفكر الإسلامي عام ١٩٦٧، بعد هزيمة حزيران، حيث راح -كما يذكر- يتلمس منذ ذلك الحين وجود مشكلة في الثقافة الدينية، نابعة من كون المسلمين " عبيداً للسلف "، يجلسون " عند أقدام ابن عباس أو أقدام الشافعي"، ويتبنون النظام المعرفي الفقهي الذي تبلور في القرن الثاني الهجري،

حيث تحوّل الفقه منذ محمد بن إدريس الشافعي إلى دين وإلى شرع " يحكم الحياة اليومية للإنسان بكل تفاصيلها "، معتبراً أن هذا الإمام قد اختزل الإسلام إلى:

أولاً، اختزال التاريخ بالسنوات العشر للرسول في المدينة المنورة.

ثانياً، اختزال الجغرافية، بحيث أن كل ما حدث في المدينة المنورة خلال هذه السنوات يجب أن يُفرض على العالم كله.

ثالثاً، اختزال مشاكل العالم، بحيث أن كل ما سيحدث في العالم لاحقاً قد حدث مثله في المدينة المنورة؛ ومن هنا جاء القياس.

رابعاً، اختزال البشرية في بضعة آلاف من الصحابة والمسلمين الذين عاشوا مع الرسول أو بعده في المدينة المنورة (انظر: بشير عاني، " الدكتور محمد شحرور، منهج في القراءة المعاصرة "، مجلة دراسات اشتراكية، دمشق، العدد ١٦٤-١٦٥، ١٩٩٦، ص ٤٦-٥٤).

أصدر محمد شحرور كتابه الأول: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، في عام ١٩٩٠، وذلك بعد أن بدأ يشتغل عليه منذ عام ١٩٦٧. ثم أصدر بعده ثلاثة كتب هي: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (١٩٩٤)، الإسلام والإيمان، منظومة القيم (١٩٩٦)، و نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس (٢٠٠٠).

وسأحاول فيما يلي استعراض المواقف التي يتبناها محمد شحرور، والتطور الذي طرأ على تفكيره، مركزاً بوجه خاص على موقفه من مفهوم الجهاد في الإسلام.

ففي كتابه: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٤)، أفرد محمد شحرور الفصل التاسع والأخير لمفهوم الجهاد، فانطلق من أن القرآن " قرر حرية الاختيار، وقرر قيام علاقة جدلية بين الكفر والإيمان "، حيث أن جدل الكفر والإيمان، الذي هو من جدل الإنسان، " لا ينتهي بهداية الناس أجمعين ". لهذا، فعلى المؤمنين، من الناحية العقائدية، التسليم " بوجود الكفر كطرف آخر، وأن لا مجال لإلغائه بل بإقامة علاقة جدلية معه "، وهذه العلاقة حددها القرآن

بمستويين:

المستوى العقائدي، وهو حق كل إنسان في " أن يختار الإيمان أو الكفر بملء إرادته وبدون إكراه "، وفي هذا المستوى " جعل الله عقوبة الكفر أخروية بحتة: " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، إنّا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها، وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه، بئس الشراب وساءت مرتفقا " (الكهف، ٢٩) ". فالكفر، أو الإلحاد، لا يعتبر، في هذا المستوى العقائدي، " معيبة دنيوية، بل هو معيبة أخروية حسابها على الله سبحانه، الذي منع الناس من أن يحاسبوا بعضهم بعضاً على المستوى العقائدي ".

والمستوى السلوكي العدائي، وهو الذي يتم فيه فرض الكفر على المؤمنين واضطهادهم، أي عندما " يأخذ الكافر موقفاً من المؤمن ويحاول أن يفرض عليه هذا الموقف ". فعند ذلك " يصبح القتال مشروعاً، لا لإلغاء الكفر ولكن لتأسيس حرية الاختيار للناس، وحرية العقيدة والتعبير عن الرأي بدون خوف ". وفي هذا المستوى الثاني، " قال تعالى: " يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم، ومأواهم جهنم وبئس المصير " (التوبة، ٧٣) " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، ص ٣٤١-٣٤٣).

من هنا يتبيّن لنا أن الخطوط الأساسية للجهاد (العنف) في الإسلام – كما يتابع شحرور- هي " محاربة الاستبداد ونفي الآخر وعدم الاعتراف به "، أي يجب في أي مجتمع " أن يسمح بحرية العقيدة بدون أي إكراه، ويسمح بالإيمان والإلحاد على حد سواء "، فإذا ما تحقق ذلك، أصبح العنف العقائدي " غير مبرر". فرأس الكفاح " هو الحصول على اعتراف الآخر بحرية الفكر والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية المتاحة"(شحرور،دراسات إسلامية معاصرةفي الدولةوالمجتمع،ص٣٤٣ وص٣٤٥).

ويتوقف شحرور عند الآية ١١١ من سورة التوبة، التي ورد فيها: " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا

ببيعكم الذي بايعتم به "، فيرى أن هذه الآية تضع سنة من سنن الله في خلقه " بأن الذي يكافح من أجل الحرية واعتراف الآخر، وحرية الاختيار لدى الناس، لا من أجل فرض آرائه تحت أي شعار، ثم يقاتل ويقتل فإن له الجنة كقانون حتمي لا راد له إذا كان مؤمناً ". فالإيمان بحرية الناس هو – كما يضيف - أحد أسس العقيدة الإسلامية التي تصدق بأن حاملها مؤمن بالله، لذا فقد جعل الله الإيمان بالحرية ونبذ الإكراه " أساساً عقائدياً عند المؤمن، لا أساساً سلوكياً شرعياً"، تماماً كما دمج الإيمان بالشورى في الممارسة الاجتماعية والسياسية مع العبادات، " فجعله كالعبادات غير قابل للتغيير، وجعله من الثوابت مهما تغيّرت وتطوّرت بنية الدولة " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٤٦ و ص ٣٤٩).

ويرد شحرور على الذين يسعون إلى الحد من حرية المسلم في الاختيار تحت شعار تطبيق " حاكمية الله "، فيعتبر أن حاكمية الله هي في عدم نسب الصفات التي يتصف بها الله " لغير الله كائناً من كان "، أما إذا فهمنا أن حاكمية الله " تعني حجاب المرأة، ومنع الموسيقى والغناء وعمل المرأة، وفرضناها على الناس بحجة أن الله سخرنا لذلك، وأننا نفعله ابتغاء مرضاته، نكون قد وقعنا في فخ الطاغوت "، إذ أن حاكمية الله، بهذا المفهوم، " تقود بالضرورة إلى الإكراه، وإلى سلب حرية الاختيار من الناس ". ومن هنا، فإن الجهاد في سبيل الله هو – كما يرى - محاربة الطغيان، وضمان حرية الكلمة وحرية التعبير عن الرأي بكل الوسائل المتاحة؛ " فالقتال في سبيل لا إكراه في الدين هو القتال في سبيل الله، والقتال لإكراه الناس هو في سبيل الطاغوت، حتى لو جاء هذا الإكراه تحت شعار حاكمية الله " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥١- ٣٥٤).

ويعود شحرور إلى التاريخ ليبيّن أن خطة الرسول في كل المرحلة المكية كانت تقوم على جملة واحدة " خلوا بيني وبين الناس "، أي أن المشكلة التي واجهها تمثّلت في الطغيان السياسي والمالي والكهنوتي، الذي حاول منعه " من أن يوصل كلمته إلى الناس: " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر "، أي أن نضاله كله في مكة

كان في سبيل الاختيار وحرية التعبير عن الرأي، وهو " تحمّل في سبيل الله كل أنواع الأذى، وكان سلاحه الصبر على الأذى، واحتمل العنف بدون عنف مضاد " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٤).

ويحاجج شحرور من يتحجج بالحروب التي خاضها أبو بكر ضد مانعي الزكاة، فيعتبر أن الزكاة كانت بعد وفاة الرسول " هي الدخل الوحيد للدولة "، لهذا حارب أبو بكر الصديق مانعي دفع الزكاة إلى الدولة، بينما عارضه عمر بن الخطاب لأن الممتنعين عن دفع الزكاة " لم يمتنعوا عن دفع الزكاة مطلقاً، بمعنى إخراجها بنصابها أصولاً من الأموال، بل امتنعوا عن دفعها لصندوق الدولة "، فكان موقف أبي بكر " صحيحاً من الناحية الإدارية والسياسية "، وكان موقف عمر " صحيحاً أيضاً من الناحية العرفية البحتة ". ولكن لما أصبح للدول دخل غير الزكاة، كالضرائب وخيرات الأرض من معادن ونفط وغاز، فقد وجب -كما يتابع- حين نطرح مشكلة الدولة والاقتصاد " ألا ندخل الزكاة في الدورة الاقتصادية وفي الموازنة، لكونها ظاهرة اجتماعية تعبدية، يمارسها الناس بدون تدخل الدولة بشكل فعال أكثر من ممارسة الدولة ذاتها " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٧).

ويخلص إلى أن عزيمة الجهاد قد تمّ طمسها من الناحية التاريخية، وربطها بالسلطة، " فكلما تهددت السلطة داخلياً لجأت إلى حل تناقضاتها بإيجاد عدو خارجي، حتى لو كان وهميا "، ملاحظاً أن ذلك بدأ تاريخياً بالأمويين، الذين لجأوا إلى حل تناقضاتهم الداخلية، إثر تحويلهم الخلافة إلى سلطان موروث، " عن طريق توجيه الطاقات المتصارعة باتجاه الجهاد بالغزو الخارجي ". وتواكب ذلك " مع بدء تأطير مفهوم دار الحرب ودار الكفر ودار الإسلام في الفكر الإسلامي "، وكذلك مع رسوخ مفهوم النسخ في الآيات، " بعد أن وجد أصحاب المذاهب أنفسهم أمام تناقض في آيات الجهاد، مما اضطرهم، لتوليف ذلك كله، إلى القول بنسخ أكثر من ١٢٠ آية من آيات الجهاد بحجة أنها مرحلية، تتعلق بجهاد النبي (ص) أول أيام

الدعوة، ثم تم نسخها بانقضاء مرحلتها "، وهو تناقض لم يكن، في نظره، في الآيات ذاتها، بل " في طريقة فهمها ومحاولة توليفها مع مفهوم العنف والسيف الذي ساد ظاهرة الجهاد، والذي فرضته أسباب سياسية أموية " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٦٢-٣٦٣).

لكن التاريخ يبيّن ـ كما يتابع ـ أن الرسول طبّق أحكام آيات الجهاد كلها، " ولم يصلنا عنه أنه قال بنسخ أيٍ من هذه الآيات "، وأنه حصر جهاده الداخلي في " خلوا بيني وبين الناس "، و "وقّع الصحيفة مع يهود يثرب، وعقد مع قريش صلح الحديبية، وفتح مكة وقاتل بعدها الذين قاتلوه أو نكثوا عقودهم معه "، لكنه، خلال ذلك كله، " لم يجعل من الجهاد عنفاً يحتكم فيه إلى السيف ويبادئ به " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٦٣).

ويرى شحرور أن الآيتين التاليتين من القرآن: " براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين" (التوبة، ١)، و " ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً يبتغون عرض الحياة الدنيا " (النساء، ٩٤)، قد حددتا " أساس العلاقة الدولية بين المسلمين وغيرهم "، القائمة على السلم؛ أما الحرب فهي " العرض وليست الأساس في العلاقات الدولية "، وهي قد تكون رداً على عدوان أو تهديد خارجي يستهدف أرض الوطن وخيراته، وفي هذه الحالة " يعتبر التقاعس عن الجهاد جريمة كبرى لا مغفرة لها "، لا سيما وأن كل دول العالم قد أقرّت أنه " عندما تتعرض دولة لعدوان خارجي فلها كل الحق بأن ترد على هذا العدوان ".

وبخصوص الاقتتال بين المؤمن والمؤمن، فقد حكمته، كما أضاف، الآية التاسعة من سورة الحجرات، التي ورد فيها: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٧- ٣٥٩ و ص٣٦٥-٣٦٦).

أما فيما يتعلق بغير المسلمين ممن شملتهم آية الجزية، التي ورد فيها: " قاتلوا

الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " (التوبة، ٢٩)، فقد رأى شحرور أن هذه الآية تضع شروطاً محددة للجزية، " تقع على جزء من الذين أوتوا الكتاب وليس كلهم "، من بينها أن " يبدأوا بقتال المسلمين، ثم ينتهي هذا القتال بهزيمتهم "، و " ألا يكونوا من المؤمنين بالله ولا باليوم الآخر"، و" ألا يحرّموا ما حرّم الله ورسوله من قتل وشهادة زور وفواحش ". وعندما تتوفر هذه الشروط، يستحق أولئك -كما يتابع - " حداً أدنى من عقوبة " هو الجزية، بالمصطلح الذي نعرفه اليوم باسم " التعويضات "، كما نراه في الممارسات الدولية.

لكنه يشدد، في الوقت نفسه، على أن شروط أخذ الجزية في صدر الإسلام لم تعد متوافرة اليوم. ففي صدر الإسلام، كانت " الصدقات وجزء الغنيمة والفيء هي المصدر الوحيد لدخل الدولة آنئذٍ، ولهذا فقد تم أخذ ضريبة من المسيحيين بدل الصدقات "، وذلك للإسهام في تغطية أعمال الدولة، وعلى رأس هذه الأعمال " أن المسلمين كانوا يقاتلون ملزمين في سبيل " لا إكراه في الدين " ولم يلزموا الآخرين بالقتال معهم، فكانت أشبه ما تكون بالبدل النقدي للخدمة الإلزامية". أما الآن، فإن آلية عمل الدولة قد تغيّرت ـ كما يضيف ـ وتغيّرت مصادر دخلها، وأصبح المسيحيون مواطنين كالمسلمين تماماً في نظام واحد " عليه الالتزام بالمثل العليا الواحدة عند المسيحيين والمسلمين على السواء، والالتزام بحدود ما أنزل الله، هذه الحدود التي تنسجم مع الفطرة البشرية الإنسانية، مسيحية كانت أم مسلمة، والالتزام بحقوق الإنسان وكرامته والحفاظ على حرية الرأي والعقيدة " (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، ص ٣٦٦-٣٦٨).

ويعالج محمد شحرور باستفاضة موضوع الحركات الإسلامية السياسية وأسباب ظهورها وموقفها من العنف وممارسة " الإرهاب "، حيث يبدأ بعرض موقفه من العلاقة بين الإسلام والسياسة، رافضاً مفهوم الدولة الإسلامية، لأنه يعتبر أن أركان الإسلام أكبر من الدولة. فالدولة هي " عقد بين أفراد في مجموعة إنسانية، له بنود

وشروط تسري ضمن رقعة جغرافية هي الوطن "؛ أما ميثاق الإسلام فهو " ميثاق إنساني لا يتغيّر من مكان إلى آخر، أي لا تحده رقعة جغرافية ". لذا، فإن من الخطأ الفادح -كما يرى- " إخضاع الإسلام ومثل الإسلام العليا لعمليات التسييس "، حيث سيؤدي تسييس الإسلام إلى " ضياع الإسلام والسياسة معاً ". فوجود حزب سياسي يزعم أنه إسلامي يعني " أن أعضاء هذا الحزب يؤمنون بالله واليوم الآخر وبالتوحيد وبالمثل العليا"، وأن أعضاء الأحزاب الأخرى "لا يؤمنون بهذا كله"(محمد شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٦، ص ٣٨١- ٣٨٢).

وبالرجوع إلى التاريخ، يرى شحرور أن كل ما حدث بعد وفاة الرسول ليس " سوى تكتيكات سياسية "، قام بها مسلمون مؤمنون للوصول إلى الحكم وإدارة دولة تضم مسلمين ونصارى ويهود وآخرين. لكن الخطأ وقع عندما اعتُبرت " كل خطوة قام بها الصحابة إسلاماً "، بينما هي كانت " خطوات إجرائية سياسية لحل تضارب المصالح "، أدّت، في بعض الحالات، "إلى الحروب الأهلية ذات المنشأ السياسي البحت الذي يقوم على تنازع المصالح " (شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، ص ٣٨٣).

وانطلاقاً من هنا، فإن الدولة لا يمكن أن تكون " إلا مدنية بحتة تأخذ شرعيتها من ميثاق إنساني اجتماعي عام، وعقد بين السلطة والشعب الذي ينتخب السلطة بنفسه ". أما النظام الوحيد الذي يمكنه حماية المثل العليا الإسلامية فهو النظام الديمقراطي " القائم على التعددية الحزبية، ومبدأ تداول السلطة، وحرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الصحافة والقلم والتعبير عن الرأي بكل الوسائل السلمية ". فالديمقراطية، كما يرى، ضرورة لا غنى عنها لحماية مثل الإسلام العليا، وهذه المثل ضرورة لا غنى عنها لكل الناس " سواء كانوا مسلمين مؤمنين أم مسلمين فقط أم غير مسلمين وغير مؤمنين ". لكن المسلمين ـ كما يتابع ـ أهملوا الديمقراطية، على الرغم من أهميتها، واستعاضوا عنها بمفاهيم مثل " إجماع الجمهور، وإمام المسلمين، والخليفة، وأهل الحل والعقد "، وكلها مفاهيم تاريخية " فرضتها ظروف زمانية

ومكانية معيّنة أصبحت اليوم لا معنى لها "، وبقي المعنى الذي يجب أن نعود لنتبناه وهو " ولاية الأمة على نفسها، وأنه لا وصاية على الشعب وأن الشعب ينتخب سلطاته بنفسه " (شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، ص ٣٩٦-٣٩٧).

وفي دراسة له بعنوان: " الأصولية الإسلامية إلى أين؟ "، اعتبر شحرور أن مشكلة المسلمين اليوم هي " مشكلة تفسير ومشكلة فقه تشريعي قائم على هذا التفسير "، خصوصاً في ظل انقسام الأمة الإسلامية إلى مذاهب، بحيث نشأ كم تراكمي تراثي هائل، " غير متجانس في بعض جوانبه، متضاد متعارض في بعضها الآخر، يصعب تنسيقه ويصعب غربلته ويصعب قبوله كما هو ويصعب التخلي عنه "، وهذا كله ترك، في رأيه، تأثيراً على سلوكيات الحركات الإسلامية السياسية، التي طرحت " شعار حاكمية الله " لسحب السلطة السياسية من الحكام، والسلطة الدينية من المؤسسات الدينية التقليدية، معتمدة بصورة كلية " على أدبيات التراث، وتقديسه والالتزام به حرفياً، رغم ما فيه من تناقضات وثغرات "، دون أن تقدم أي إبداع في نظرية الدولة والمجتمع، " يعكس ويمثّل ما جاء به القرن العشرون من قفزات علمية ومعلوماتية، شاعت معها بشكل واسع مفاهيم، لم تكن شائعة أبداً من قبل، كالدولة والمجتمع المدني والحريات العامة والحرية الفردية وحق التعبير عن الرأي والانتخابات والدستور والاستفتاء وحق المرأة بالعمل والتصويت والحكم " (أنظر: محمد شحرور، " الأصولية الإسلامية إلى أين؟ "، ١١ كانون الأول ٢٠٠٠، www.sonsofi.org).

أما لجوء هذه الحركات إلى العنف المسلح و" الإرهاب "، فهو يعود، في نظره، إلى أسباب ثلاثة هي:

أولاً: ضعف الطرح السياسي، والخلط بين السياسة والكفر، والإسلام والإيمان، والتقوى والشعائر، والجهاد والعنف المسلح، ونسخ آية الدعوة إلى الله بالموعظة الحسنة بآية السيف، واعتماد الترادف في فهم النص مما ينتج عنه أن القتل هو القتال، و" كل ذلك لغياب نظرية إسلامية أصيلة معاصرة في الدولة والمجتمع، تضع

الجهاد والتقوى والجدال بالتي هي أحسن في مكانها الصحيح ".

ثانياً: سبب سياسي بحت، حيث يعج العالم الإسلامي بحكومات " مستبدة "، تشعر في أعماقها أن شرعيتها " ناقصة ومهزوزة " وتلتمس دعم السلطة الدينية الرسمية، وتلجأ إلى العنف لمقاومة محاولات الحركات التي تسعى إلى سحب السلطة السياسية منها، وهي حركات " لن تنتهي ولن تتوقف طالما أن هناك فقراً وبطالة وجهلاً في المجتمعات العربية ".

ثالثاً: فشل حركات التحديث المعاصرة في ضوء ما أظهرته نتائج حرب ١٩٦٧، ووقوع العرب والمسلمين في فراغ فكري وثقافي ووطني، " فجاءت الحركات الإسلامية لتملأ هذا الفراغ، لكنها ملأته بخبرات زائلة تاريخية، أبدعها أصحابها لزمنهم في زمنهم، فرسّخت بذلك أخطر ما يمكن أن يترسّخ في العقل العربي، وهو الماضوية " (شحرور، " الأصولية الإسلامية إلى أين؟ ").

ويعتقد شحرور باستحالة نجاح هذه الحركات الإسلامية السياسية وفوزها بالشرعية إلا إذا طرحت نظرية إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، وهو أمر يتطلب إعادة النظر في مفهوم الأدلة الشرعية، التي تحتاج بمفهومها " المؤسس في القرنين الثاني والثالث الهجريين "، إلى إعادة نظر جذرية من قبل الناس اليوم، و" ليس الإسلام ذاته ". فالأدبيات الإسلامية، من كتب تفسير وحديث وناسخ ومنسوخ وأسباب نزول ومذاهب وطبقات رجال وجرح وتعديل، هي -كما يتابع- " ذات الكتب والأدبيات التي درستها وتبنتها حركة طالبان وأعضاؤها، وهي ذات الأدبيات والكتب التي تُدرّس في الأزهر والزيتونة وكليات الشريعة وعلوم القرآن والحديث في جامعات دمشق والقاهرة ومكة وغيرها ". وهي الأدبيات والكتب التي دعا الشيخ محمد عبده ذات يوم إلى إعادة النظر فيها " فكفّره التراثيون التقليديون واتهموه بالماسونية والعمالة لصالح الغرب " (شحرور، "الأصولية الإسلامية إلى أين؟").

وبخصوص الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، أكد شحرور ضرورة تحديد معنى هذا المفهوم بدقة، معتبراً أن هذه الشريعة لا يمكن أن تكون " كتب الفقه

الموجودة بين أيدينا "، لأنها " كلها من نتاج الإنسان، والنتاج الإنساني يحمل الصفة التاريخية حتماً"، وإنما هي " آيات الأحكام " الواردة في القرآن، وهي " السنة النبوية " على أنها " الاحتمال الأول التاريخي لتطبيق هذه الأحكام ضمن مجال حيوي زماني (تاريخي) ومكاني (جغرافي)". وبهذا المعنى لا تتعارض الشريعة الإسلامية مع التعددية ولا تتناقض مع المجتمع المدني ومع روح العصر. ويخلص إلى أن على المسلمين اليوم أن يقوموا بما قام به أسلافهم في زمنهم " حين قرأوا آيات الأحكام والسنة النبوية قراءة أولية، جاءت مطابقة لواقعهم مناسبة لعصرهم "، بحيث يقرأ مسلمو اليوم الآيات والسنة " قراءة جديدة تعطينا أصولاً جديدة للفقه والتشريع " (شحرور، " الأصولية الإسلامية إلى أين؟").

وفي مقال عن " الحركات الإسلامية "، منشور على موقعه الإلكتروني، عاد شحرور إلى الموضوع نفسه، فرأى أن الحركات الإسلامية السياسية، بمختلف فصائلها المعتدلة والمتطرفة، تعاني " من إشكالية معرفية في مرجعياتها، لها علاقة مباشرة بالدولة وبنائها، وبالعنف واللاعنف"، آخذاً على هذه الحركات عدم تمييزها بين الرسالة والنبوة. فالرسالة، كما يرى، هي " تشريعات وأحكام وشعائر، لا تحتمل الخطأ والصواب، أو السهو والنسيان، أو التقديم والتأخير، ولا مكان فيها للرأي والرأي الآخر "؛ أما النبوة فهي " علوم وتعليمات، والنبي في مقام النبوة يخطئ ويصيب، ويستشير أصحابه ". وعليه، فإذا كانت السنة الرسولية " ملزمة واجبة الاتّباع بتشريعاتها، لم يأتِ بها الرسول من عنده بل جاء بها من كتاب الله الموحى "، فإن السنة النبوية هي " غير ملزمة ولا واجبة الاتّباع لأنها سنة ظرفية اجتهادية لا تحمل طابع التشريع الأبدي ". غير أن تحويل هذه الاجتهادات إلى شرع إسلامي أبدي قد أدّى -كما يتابع- إلى وقوع المسلمين " في مطب التحجر، وجعل المقدس في كتاب الله وخارج كتاب الله " (محمد شحرور، "الحركات الإسلامية "، موقع شحرور الإلكتروني www.shahrour.org).

وفيما يتعلق بلجوء الحركات الإسلامية السياسية إلى العنف وممارستها "

الإرهاب "، اعتبر شحرور أن للإرهاب " أرضاً خصبة في الفقه الإسلامي وليس في الدين الإسلامي "، فالفقه، وليس الدين، هو الذي قسّم الدنيا " إلى دار إسلام ودار كفر "، وهو الذي جعل الثقافة الإسلامية السائدة تقوم " على كره الآخر وإقصائه ". وهذا الفقه التاريخي الموروث، الذي تنطلق منه الجماعات الإسلامية التي تمارس العنف المسلح، هو ذات الفقه التاريخي الموروث الذي يتم تدريسه في الأزهر وفي كليات الشريعة في البلدان العربية المختلفة، معتبراً أن أطروحة الناسخ والمنسوخ التراثية " هي أكبر مطب وقع فيه علماء التراث لتفادي التناقضات التي بدت لهم في كتاب الله حسب فهمهم، وهي ليست أكثر من تخريجة " (انظر: محمد شحرور، " الإرهاب وحرب المصطلحات "، الاتحاد الإماراتية، ١٥ نيسان ٢٠٠٤، موقع شحرور الإلكتروني).

ويرى أن الجماعات الإسلامية التي لجأت إلى العنف المسلح قد لعبت دوراً كبيراً في إلصاق تهمة " الإرهاب " بالدين الإسلامي، معتبراً أن كل ما تطرحه هذه الجماعات قد "صيغ في العصر الإمبراطوري "، أي في الفترة العباسية الأولى خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، عندما كانت الدولة الإسلامية " أقوى دولة في العالم". ففي تلك الفترة صيغت " مفاهيم عديدة كالجهاد ودار الكفر ودار الإسلام وغيرها من أنواع الجهاد "، وهي اليوم، وبعد أن تغيّرت أوضاع المسلمين، "بحاجة إلى إعادة صياغة كاملة" (انظر: محمد شحرور، "أرفض تحويل الموت إلى مؤسسة تحت أي شعار حتى لو كان " لا إله إلا الله محمد رسول الله " "، لقاء مع جريدة الراية القطرية الأسبوعية، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٠٦، موقع شحرور الإلكتروني).

ويؤكد شحرور إن الإنسان المسلم يعلم " أن قتل النفس حرام "، لكننا نجد-كما يتابع- أن هناك بين المسلمين " من يجرؤ على قتل النفس "، ويستند في ذلك إلى الأدلة الشرعية، ملاحظاً أنه " لم يقم أي من العلماء المعتدلين أو الوسطيين لمواجهة أمثال أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وتفنيد حججهما الفقهية "، وذلك لأن المراجع التي يعتمد عليه هؤلاء العلماء، والتي تدرّس في الأزهر وفي كليات

الشريعة، " هي نفس المراجع التي يعتمد عليها بن لادن وأيمن الظواهري ". ويرفض شحرور، في هذا السياق، منهج " الوسطية " في الإسلام، الذي يتبناه بعض العلماء ومن أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي، وينظر إلى هذا المنهج بوصفه " تخريجة "، برزت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، معتبراً أن أسامة بن لادن وأيمن الظواهري ينتميان إلى المدرسة التراثية نفسها التي ينتمي إليها حسن البنا ويوسف القرضاوي، إلا أن " كل واحد منهم ينتقي من كتب التراث ما يناسبه " (انظر: محمد شحرور، " أفكاري ستنتشر وتفرز أحزاباً سياسية تصنع الإصلاح "، مقابلة مع صحيفة الغد، موقع شحرور الإلكتروني ؛ وكذلك " لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني"، حوار مع دويتشه فيلله، ١٤ أيلول ٢٠٠٤، موقع شحرور الإلكتروني).

ويذهب شحرور في تحريمه قتل النفس إلى حد رفض اعتبار قتل المرتد " ثابتاً من ثوابت الإسلام ". فقتل المرتد يتعارض، في نظره، " مع ما ورد في القرآن: " من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (الكهف، ٢٩)؛ " لا إكراه في الدين " (البقرة، ٢٥٦)؛ " إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر " (الغاشية، ٢٢) ". أما تبرير قتل المرتد بالزعم بأن الإنسان يدخل في الإسلام طوعاً، ولهذا لا يستطيع الارتداد عليه، فيرد على هذا الزعم بأن معظم المسلمين دخل في الإسلام " في شكل آلي لا طوعاً ولا كرهاً "، حيث " ولدوا من أبوين مسلمين فكانوا مسلمين، ولو ولدوا في بلاد بوذية لكانوا بوذيين " (انظر: محمد شحرور، " الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي "، النهار، بيروت، ١٥ تشرين الأول ٢٠٠٢).

كما يعارض قيام المسلم بقتل نفسه، حتى لو كان الأمر يتعلق بالعمليات " الانتحارية " أو "الاستشهادية " التي تقوم بها الحركات الإسلامية في فلسطين، رافضاً بحزم -كما يقول - "تحويل الموت إلى مؤسسة في أي بلد، وتحت أي ظرف، وتحت أي شعار ولو كان: " لا إله إلا الله محمد رسول الله " ". ففي نظره، يلعب المسلم الذي يقوم بتجنيد الشباب للقيام بمثل هذه العمليات ويرسلهم للموت يلعب " دور الله "، وهو دور لم يلعبه الرسول نفسه، الذي" لم يقم بإرسال أحد إلى حتفه "

(انظر: محمد شحرور، " أرفض تحويل الموت إلى مؤسسة تحت أي شعار حتى لو كان " لا إله إلا الله محمد رسول الله"، لقاء مع جريدة الراية القطرية الأسبوعية، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٠٦، موقع شحرور الإلكتروني).

ويشدد محمد شحرور، أخيراً، على أن المسلمين لن يكونوا قادرين على تجاوز مشكلاتهم وتجاوز تخلفهم إلا بعد قيام إصلاح ديني جذري في مجتمعاتهم، ينبغي، بحسب رأيه، أن يسبق أي إصلاح سياسي. فالمسلمون لا يمكنهم الاستمرار في العيش " في الماضي، على آراء الغزالي والشافعي وغيرهما من الفقهاء الذين ماتوا قبل أكثر من ألف عام "، بل ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في التراث " ضمن أدوات ونظم معرفية معاصرة "، وأن يحدثوا " قطيعة معرفية مع الأدوات والنظم القديمة "، وأن يسعوا إلى بلورة فكر إسلامي جديد بعيد عن ثوابت الفقهاء والعلماء الذين حوّلوا الناس، بواسطة التراث، " إلى مجموعة على شكل قطيع "، وجعلوا من التراث " آلة للقمع " في فرض آرائهم على المسلمين.

وهو يخالف ، في سياق دعوته الإصلاحية والتجديدية هذه، القاعدة التي تقول: " أن لا اجتهاد في مجال النص "، معتبراً أن " لا اجتهاد إلا في النص "، أما خارج النص " فنحن نفعل ما نشاء "، وذلك انطلاقاً من أن الإسلام النقي هو " كتاب الله، وكل شيء خارج كتابه، قيل من قبل الناس، يحمل الطابع التاريخي ولا يحمل أية قدسية " (انظر: محمد شحرور، " لا أقبل الجلوس عند أقدام ابن عباس والشافعي"، مقابلة مع مجلة الرجل اليوم الإماراتية، العدد الأول، ١ تموز ٢٠٠٤، موقع شحرور الإلكتروني ؛ وكذلك " لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني"، حوار مع دويتشه فيله، ١٤ أيلول ٢٠٠٤، موقع شحرور الإلكتروني ؛ وكذلك " أفكاري ستنتشر وتفرز أحزاباً سياسية تصنع الإصلاح "، مقابلة مع صحيفة الغد، موقع شحرور الإلكتروني).

علم اجتماع الإرهاب

اوستن تي. ترك*

لم يعط علماء الإجتماع حتى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ إهتماما كبيرا للإرهاب، رغم أن لمقاربات تحليل الصراع بصيغه المختلفة تاريخا طويلا في هذا المجال العلمي، لكن الباحثين ركزوا جل اهتماماتهم على الصراعات الطبقية والعمالية وعلى العلاقات العنصرية، وعلى عمليات التحريم وأنواع أخرى من الوصم ـ الإنحراف والعنف الجماعي في الإنتفاضات والثورات. لكن ورغم ذلك، إستخدمت المفاهيم والمناهج السوسيولوجية وطبقت بنجاح (من طرف دارسين لا ينتمون لعلماء الإجتماع) وذلك في محاولة لفهم ومحاربة الإرهاب. وتهدف هذه المراجعة إلى معرفة ما تم طرحه حتى يمكن إقتراح جداول أعمال لأبحاث مستقبلية حول الديناميات التي عن طريقها يصبح الإرهاب ظاهرة إجتماعية.

التشكل الإجتماعي للإرهاب

ربما كان أعظم إسهام للتفكير السوسيولوجي لفهمنا لظاهرة الإرهاب هو الوصول إلى معرفة أنه بنية إجتماعية (بن يهودا ١٩٩٣، ترك ٢٠٠٢ أ). فعلى عكس الإنطباع الذي يروج من طرف التغطية الرسمية لحوادث إرهاب أو ما تقدمه التقارير الصحفية، فأن الإرهاب ليس معطى في عالم الواقع ولكنه عبارة عن تفسير لأحداث وأسبابها المفترضة. وهذه التفسيرات ليست عبارة عن محاولات غير متحيزة للوصول إلى الحقيقة وإنما جهود واعية لإستغلال مفاهيم مسبقة لترويج مصالح معينة على حساب مصالح أخرى. فعندما يتم وصف ناس وحوادث وبشكل منتظم علنا على

ترجمة: د.أبوبكر أحمد باقادر.

أنهم إرهابيون وإرهاب، تنجح بعض الحكومات أو الجهات الأخرى في حرب الكلمات، في حين يعمل خصومها في الترويج لدلالات أخرى بديلة مثل " شهيد " و"صراع من أجل التحرير ".

وعادة ما تنجح الأطراف الأكثر قوة، وبالذات الحكومات، في وصم أعداءها الأكثر تهديدا (أي عنفا) بوصفهم إرهابيين، بينما محاولة خصومهم أو وصف العنف المدعوم رسميا على أنه " إرهاب دولة "، قليلا ما ينجح ما لم يجد دعما من طرف ثالث قوي (مثل هيئة الأمم المتحدة). وبطبيعة الحال فأن قوة عظمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، غالبا ما تكون إنتقائية ومؤثرة في تعيين أو تحديد أي الأطراف ونشاطاتهم في الصراعات العنيفة ستوصم بالإرهاب. وهناك قوائم للمنظمات الإرهابية وقوائم للأفراد والمناصرين والممولين، وجميع هذه القوائم إنما هي محصلة قرارات سياسات تتعلق بتحليل المكاسب والخسائر المحتملة في ضم أو إستبعاد أطراف معينة من هذه القوائم.. فعلى سبيل المثال، تصريحات الخارجية الأمريكية لا تعكس فقط تقييمات تهديد موضوعي، وإنما أيضا تصريحات حول التبعية السياسية والإقتصادية والعسكرية المترتبة على تسمية أطراف محددة بوصفها إرهابية.

وخلال العقد الأخير من الحرب الباردة، وجد مفهوم: " الإرهاب المدعوم من دولة " مصداقية وقبولا ورواجا كبيرا. فلقد سميت بلغاريا وألمانيا الشرقية وليبيا وكوريا الشمالية وسوريا بوصفها دولا داعمة للإرهاب ضد أمريكا بتوجيه سوفيتي (ليفنستون وتيرل ١٩٨٦، ص ١٠٠١)، لكن مع ذلك، لم يقدم قط دليل كاف لدعم موجبات وضع قوائم هذه الأمم بوصفها داعمة للإرهاب، وبالذات تحت توجيهات سوفيتية (آدفر ١٩٨٦). من الواضح أن الكي جي بي السوفيتية غالبا ما شجعت العنف ضد أمريكا، لكن كانت هناك مجموعات إرهابية عديدة وكذلك حوادث إرهابية عديدة ليس لها أي علاقة مباشرة بالصراع الأمريكي ــ السوفيتي. وكان معظم الإرهابيين ينتمون لمنظمات غير حكومية، لها أجنداتها الإيديولوجية أو الأثنية أو القومية أو الدينية الخاصة بها. وبدون أن نسعى لمعرفة لماذا تم وضع الأمم الخمسة

السابقة في قوائم (وليس مثلا وضع أمم أخرى مقبولا عقلا وضعها في نفس القوائم من أمثال كوريا أو إيران)، تجعلنا نفكر أنه ربما كان صانع السياسات الأمريكي قد وجد أنه من المفيد وضع السوفيت بوصفهم رعاة للإرهاب وربط بعض المناطق المسببة للمشاكل والأخطار (لأقطار مثل إسرائيل وأوروبا الغربية وجنوب كوريا) بشبكة الإرهاب السوفيتية المزعومة (سترلنج ١٩٨١).

وللولايات المتحدة الأمريكية تاريخ طويل للعنف، إرتبط بصراعات سياسية وعمالية ودينية وصراعات إجتماعية وثقافية أخرى (جر ١٩٨٩). وارتبط ذلك التاريخ بالإغتيالات والتفجيرات و الإبادات وأنواع أخرى من الهجمات السرية المميتة والتي تسببت في قتل آلاف الأبرياء. لكن مع ذلك فإن القليل من هذه الحوادث عرف بوصفه إرهابا أو من قاموا به كإرهابيين. بدلا من ذلك، تجاهلت السلطات كالعادة أهمية مثل هذا العنف أو قللت من أهميته السياسية، وعملت على وصفه أو معالجة هذا العنف بوصفه أعمالا إجرامية، لا سياسية قام بها مخبولون أو أشخاص شريرون أو خارجون عن القانون أو أعضاء في عصابات أو محرضون " مستوردون " من أمثال الراديكالي موللي ماغوير قائد كفاح عمال المناجم في بنسليفينا. ورغم أن الأفعال العنيفة التي يعتقد أنها ذات دوافع سياسية تعطي أهمية قصوى في التحقيقات إلا أن أولئك المتهمين نادرا ما يتهمون بالإرهاب (سميث ١٩٩٤ ص ٧). وفي الإستخدام الرسم العلني، غالبا ما يشار إلى الإرهاب بالحوادث المرتبطة بوكلاء وأنصار ما يعتقد أنها منظمات إرهابية ذات قواعد أجنبية من أمثال القاعدة، أكثر من أن يشار إلى عنف المسلمين الذين نشأوا محليا ويتصرفون بإسم مجموعات من أمثال نشطاء منظمة تحرير الحيوان أو الأرض أولا ! أو التحالف الأمريكي من أجل الحياة (أحد مؤسسي أمثال هذه المنظمات بول هيل الذي أعدم في فلوريدا في ٣ سبتمبر ٢٠٠٢ متهما بجريمة قتل وليس بالإرهاب).

بإختصار، تفترض دراسة الإرهاب سلفا دراسة الأساليب التي تعمل الأطراف الداخلة في الصراع على توصم الأطراف الأخرى بها. ويتجذر التشكيل والتطبيق الإختياري لتعريف الإرهاب في ديناميات الصراعات السياسية، حيث تصور الحرب

الإيديولوجية العدو على أنه شيطان، ويعد ذلك بعدا من أبعاد الصراع في محاولة كسب أنصار للقضية المدافع عنها.

الإرهاب بوصفه عنفا سياسيا

تشجع منظورات سوسيولوجية مختلفة وجهات نظر متعارضة للعنف السياسي. فبقدر ما تفترض المدرسة الوظيفة أن النظام والسلام أمران معياريان، فإنها تعد العنف خروجا عن النظام أو فوضى، ويفترض أن يشكل إنحرافا مؤقتا عن الحالة المعيارية للحياة الإجتماعية البشرية. وحتى الصيغ القديمة من المدرسة الوظيفية (على سبيل المثال نظريات المواجهة المسلحة الألمانية) فإنها تدعو إلى أن الحرب أمر ضروري للحفاظ على الهوية القومية والقوة، وينبغي أن لا يفهم من ذلك قبول العنف غير الحكومي، وبالذات التحديات الموجهة للنظام والسلطة العامة، بوصفها سلوكا منحرفا. لكن النظريات الليبرالية والنقدية تميل إلى طرح الفكرة القائلة بأن العنف رد مبرّر على الإضطهاد والإستغلال، وهو الحل الآخر للمحرومين واليائسين. وسواء كان يعكس إحتجاجات الفوضويين للنظام والروتين، أو إنتقادات الماركسيين أو الإشتراكيين للرأسمالية أو ببساطة إعتراضات الليبراليين على النزعة المبالغ فيها " للنزعة التملكية الفردية " فإن النظريات النقدية تفترض أن اللامساواة السياسية والإقتصادية هي مصدر العنف الجماعي.

ومع الإعتراف بأن اللامساواة الإجتماعية قد تكون مشمولة سببيا، وبالذات في بداية الصراعات، فإن نظريات الصراع التحليلية أو " البنائية " (كولنز ١٩٧٥) تميل بشكل أكبر إلى إمكانية أن العنف قد يكون نتاجا لقرارات إستراتيجية أو تكتيكية في سياق عملية صراع مستمر. وأن المصالح أو القيم التي قد يصعب الإتفاق عليها أمر مقبول، كما هو الحال في الإفتراض بأن صيغا مختلفة للفعل العنيف قد تكون إختيارات سياسية ضمن مدى فهم الأطراف في الصراع.

وأصبح من الواضح بشكل متزايد أن الإرهاب معرف بشكل مفيد، لأسباب بحثية إمبريقية، بوصفه الإستهداف المقصود لعدد يكبر أو يصغر من الضحايا

المختارين ممن يتوقع أن يكون موتهم أو جرحهم يضعف إرادة الخصم على إستمرار الصراع السياسي (ترك ٢٠٠٢). فالأفعال الإرهابية أفعال سياسية، ونادرا ما تشمل حرمانا سيكولوجيا مرضيا أو حرمانا ماديا. في الواقع هناك أدلة متزايدة تؤكد على أن الإرهاب مرتبط بنوع من الغنى النسبي والإمتياز الإجتماعي وليس الفقر أو تدني المستوى التعليمي أو أي مؤشر آخر للحرمان. فالإرهابيون عادة ما يكونون من أصول رفيعة المستوى نسبيا. ويظهر أن دوافعهم قائمة على رفض سياسي ـ إيديولوجي وليس على توتر إقتصادي. فعلى سبيل المثال الإستشهاديون يظهر وبشكل متزايد أنهم أشخاص محترمون وتعود أصولهم إلى طبقات ذات إمتيازات، ويعيشون في كنف أسر مستقرة وفي إطار مجتمعات محلية مترابطة. وعلى الرغم من أن موتهم العنيف قد يكون موضع إستغراب أقاربهم وأصدقاءهم، إلا أنهم غالبا ما يكونون موضوع تشريف وإحترام أكثر من أن يكونوا موضع إدانة أو وصم بأنهم منحرفون.

ولقد لخص كلا من كروجر ومالكوفا (٢٠٠٣) بشكل مفيد نتائج دراسات حديثة حول جرائم الكراهية والإرهاب. وتظهر أبحاث جرائم الكراهية بأن وجود مجموعات الكراهية غير مرتبط بمعدلات البطالات في الأقاليم في الولايات المتحدة وأنها مرتبطة بشكل إيجابي بمستوى التعليم. ولقد أوضحت دراسات مشابهة على مستوى الأقاليم في ألمانيا أن متوسط المستوى التعليمي والدخل المتوسط غير مرتبطين بحوادث الهجمات على الأجانب. ويظهر أن التهديدات المفترضة المرتبطة بوجود الأقليات أو الأجانب أكثر أهمية من الإفتراضات القائلة بمقاييس موضوعية للحاجة أو الفقد المادي.

والأبحاث التي أعدها باحثون في الغرب والشرق الأوسط متناسقة في نتائجها المؤكدة على عدم وجود إرتباط مهم بين الحرمان الإجتماعي ودعم الأفعال الإرهابية أو الإنضمام إلى الإرهاب المنظم. فلقد وجد أن غالبية الفلسطينيين لا يعارضون العنف ضد الإسرائيليين، وكذلك أغلبية واضحة من اليهود الإسرائيليين يدعمون العنف ضد الفلسطينيين وجماعة المعارضة الأخرى. ففي كلا الطرفين،

الحماس للأفعال الإرهابية غير مرتبط بالفقر، وربما كان بشكل أقوى وأعظم بين المتعلمين تعليما عاليا. والنتيجة التي خلص إليها كلا من كروجر ومالكوفا (٢٠٠٣) هي أنه من الأفضل أن يفهم الإرهاب ليس على أنه إستجابة مباشرة أو غير مباشرة للفقر وإنما إستجابة لمشاعر التبرم واليأس الذي فرضته بيئات سياسية قهرية.

وتعد المفاهيم التقليدية حول العنف مضللة لأنها تقود الباحثين في دراسة الإرهاب إلى التركيز على الحالات النفسية المرضية (أنظر على سبيل المثال، روينس وبوست ١٩٩٧) أو التركيز على الحرمان المادي بدلا من التركيز على السياقات السياسية التي تحدث في سياقها أفعال الإرهاب. ومن أولويات البحث العلمي الربط بين ظهور الإرهاب والتواريخ السياسية للخلفية التي جعلت الناس تنظر للإرهاب كخيار في كفاحهم ضد من يشكلون تهديدا لهم. بإعتبار الإرهاب نتاج خليط من المحددات الديمجرافية والإقتصادية والسياسية. لاحظت دراسة تتبعية قام المجلس القومي للبحوث (سميلر وميتشل ٢٠٠٢) أن المناطق الأكثر توقعا أن تولد تهديدات إرهابية، هي تلك التي لها تاريخ من الإستغلال الإستعماري من طرف المصالح الفردية. وحديثا تكون عرضة للتدخلات ما بعد إستعمارية إقتصادية وثقافية. ولقد سهلت هذه الحقائق على التعرف على أن الغرب مصدر للحرمان الإقتصادي والسياسي الكوني والضعف العسكري والقلق الثقافي الذي يقدم بؤرة محورية للرفض والغضب الأخلاقي في تشجيع الإقبال من طرف الإرهابيين وتعبئة أنصار ومناصري هؤلاء.

الإرهاب بوصفه إعلاما

تمتد الأدبيات المعتبرة والمتزايدة النمو حول دور وسائل الإتصال في تأطير صور الأعمال الإجرامية وبشكل جاهز على إسقاط أفكارها على الإرهاب (جنكز ٢٠٠٣). ومنذ القرن التاسع عشر شجعت الصور الكاركاتورية للفوضويين في الصحف اليومية (بوصفهم مجانين ومفجرين ملتحين) على الإعتقاد بأن العنف السياسي ضد السلطة هو عنف إجرامي ومجنون معا. وغالبا ما يصور الذين يقومون

بالإعتداءات بوصفهم أشخاصا مشوشين وجدانيا(Lonely) أن تعزى أفعالهم الإجرامية (في إغتيال غيرهم) إلى أمراض نفسية يعانون منها وأنهم نتاج حياة خالية من الحب أو يعانون من طموحات يائسة (أنظر ترك ٢٠٠٢ أ). وتصور الهجمات الإنتحارية كذلك بوصفها أفعالا لاعقلانية وموجهة توجيها خاطئا بشكل واضح لأشخاص جاهليين يوجههم يأس أو تعصب.

وحتى عندما يشار إلى إمكانية أن يكون الضيم أو الشكوى (grievance) نتاج مظالم واقعية، إلا أن التغطية لوصف ذلك في وسائل الإعلام الممثلة للتيار العام تميل إلى المبالغة في تطوير فكرة أن تلك المقولة لا يمكنها قط أن تبرر العنف. والرسالة التي ترد بشكل قار هي أن العنف إنما يعبر عن كراهية، وهي تقود فقط إلى عنف مضاد يؤدي إلى عداوات تدميرية متزايدة. ويعتمد تحديد من يلام على إستمرارية العنف الإرهابي على القناة الإعلامية التي يستمع لها. فعلى سبيل المثال، القنوات الإعلامية الغربية وبالذات الأمريكية، غالبا ما تلوم الفلسطينيين وأنصارهم على إستمرارية العنف بين العرب والإسرائيليين، بينما القنوات الإعلامية غير الغربية مثل قناة الجزيرة غالبا ما تلوم إسرائيل وأنصارها - وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية.

بالتأكيد نجد وجهات نظر بديلة منافسة غالبا ما يعبر عنها في وسائل إعلامية مستقلة عن التأثير السياسي والإقتصادي بوسائل الإعلام الرئيسية وبالذات الغربية. ويظهر أن التعليقات المتعاطفة والتي تقبل الإرهاب بوصفه أمرا مفهوما وربما حتى نوعا من الدفاع المشروع أو نوعا من الإحتجاج ضد الإضطهاد والتهديد إنما تظهر في وسائل الإتصال الراديكالية أو السرية أو غير الغربية.

وسواء كانت الأوصاف والتفسيرات البديلة للإرهاب والإرهابيين ينبغي أن تذاع أم لا، لا يزال أمرا يدور حوله جدل واسع وبالذات عند الحديث عن السياسات الموجهه ضد الإرهاب. ويذكرنا هذا بفكرة أن العنف الجماعي مثلا (إضرابات الطعام والإضرابات العامة والمواجهات الأثنية والعنصرية) إشارة للسلطات بأن أمراً ما خطأ. ولقد حلل الإرهاب كونه إعلاما بوجود مشكلة ما عن طريق العنف (شميدت ودي جراف ١٩٨٢). والإفتراض العادي هو أن الوسائل السلمية للبحث عن علاج أو

إصلاح للتذمرات قد فشلت، لذا ترك العنف بوصفه الطريق الوحيد لجذب الإهتمام لأحوال المضطهد أو المظلوم.

وتميل السلطات الحكومية أو التنظيمية عادة إلى تقليل شأن مخاطر التعاطف العام مع الإرهابيين أو الخوف العام من الإرهاب. وبناء على ذلك، فإن الإتجاه السائد في سياسات قمع الإرهاب هو إنكار شرعية عنف الطرف الخصم وعدم تشجيع وسائل الإعلام تمكين أولئك الذين يقومون بأعمال إرهابية أو يتعاطفون معها إمكانية أن يكون لهم صوت يسمع. وهناك عامل يزيد من تعقيد الأمور ألا وهو أن التأثير الإتخامي قد لوحظ كمساهم في النزعة الإرهابية، بمعنى أن أعمال الإرهاب يجب أن تكون رهيبة جدا حتى تتجاوز ميل الصحف وجمهورها أن يصبحوا معاونين على العنف " العادي ".

وتتضارب الآراء مع أو ضد رقابة التغطية الإعلامية للأحداث الإرهابية، بما في ذلك تصريحات الإرهابيين، ولقد لخصت في الجدول (١) (شمسيد ودي جراف ١٩٨٢، ١٧٢). ومعضلة السلطات هي كيف يمكن تقليل الدعاية والإشهار للإرهابيين دون دفعهم إلى مزيد من الأعمال التدميرية. والبحوث العلمية التي تسعى لشرح العلاقات بين وسائل الإعلام وسياسات الحكومة من ناحية وإنتشار الإرهاب من ناحية أخرى أصبحت ملحة وضرورية. خاصة إن أخذنا في الإعتبار أن الإرهابيين يزداد تشنجهم فقط عندما يتم تجاهلهم أو تقزيمهم، لذا فإن أحد المسارات الممكنة للبحث العلمي ستكون كماً سيؤثر تسهيل النقاش العلني العام بدلا من تجاهل إدعاءات الإرهابيين في تقليل عدد هجماتهم وبشاعتها.

الجدول (١)

الأراء ضد أو مع تغطية الأعمال الإرهابية إعلاميا

الأراء المؤيدة لمراقبة التغطية الإعلامية
١ـ يستخدم الإرهابيون وسائل الإعلام من أجل الدعاية، وبالتالي فإن هذه الأخيرة تكسبهم أنصارا جددا.
٢ـ الإشهار والإعلان هدف رئيسي للإرهاب.

٣ـ التغطية التفصيلية للأحداث تعطي الإرهابيين الكامنين معلومات ونماذج فعل.
٤ـ المعلومات المبثوثة أثناء وقوع حادثة إرهابية ما قد يكون مفيدا للإرهابيين المتورطين.
٥ـ وجود التغطية الإعلامية قد يعرض المختطفين للخطر.
٦ـ تغطية الأعمال الإرهابية قد يقود إلي تقليدها.
٧ـ التغطية الإعلامية قد تفزع الخاطفين وتقودهم إلي قتل ضحاياهم.
٨ـ الناس الذين لا يحترمون حياة الآخرين لا ينبغي أن يمكنوا من الإستحواذ علي الرأي العام عن طريق إستخدام العنف.
٩ـ وصف الأعمال الإرهابية قد يصعد من حدة الميول السارية عند بعض أفراد العامة.
١٠ـ تغطية غضب الإرهابيين قد يصعد حب المواجهة أو الهجمات الثأرية على الجماعات التي يدعي الإرهابيون أنهم يعملون من أجل تحررهم أو قضاياهم.
١١ـ الأخبار السلبية تضر بالمعنويات.
الآراء المعارضة لمراقبة التغطية الإعلامية
١ـ قد تؤدي عدم تغطية فضائح الإرهابيين الناس إلى إتخاذ أحكام أقل سلبية على الإرهابيين.
٢ـ الإعلام أو الإشهار قد يكون بديلا عن العنف.
٣ـ قد تدفع عملية المراقبة الإعلامية الإرهابيين إلي رفع مستوى العنف.
٤ـ عدم تغطية الأعمال الإرهابية قد يساعد على إنتشار الشائعات التي قد تكون أسوأ.
٥ـ قد يساعد حضور وسائل الإعلام على منع قيام البوليس من أعمال قد تسبب وفيات غير ضرورية بين الإرهابيين وضحاياهم علي حد سواء.
٦ـ تمكن الرقابة الإعلامية الرسميين من تسمية أي معارضة علي أنهم عبارة عن

إرهابيين، وبذلك يقللون من شأن المحافظة على الضوابط القانونية.
٧ـ ستقل بذلك مصداقية وسائل الإعلام
٨ـ قد يؤدي غياب الأخبار إلى شعور كاذب بالأمان تاركا الجمهور دون إستعداد وحذر للتعامل مع الهجمات الإرهابية.
٩ـ غياب الحذر سيبقي الجهود بعيدا عن فهم الوضع السياسي.
١٠ـ قد يزيد الشعور بالحرمان من الحصول على المعلومات الجمهور إلى عدم الوثوق في السلطات.
١١ـ قد تكسب إدعاءات الإرهابيين بأن الديمقراطيات ليست في الواقع حرة بعض المصداقية.

المصدر: شميد ودي جراف (١٩٨٢: ١٧٢).

تنظيم الإرهاب

معظم ما يعرف عن المنظمات الإرهابية يعد الآن قديما. بل حتى تميزات من أمثال إرهاب " دولي " أو " داخلي " لم تعد مفهومة بسبب التقدم التقاني (الإتصالات الإلكترونية والمواصلات) وتسهيل التنظيمات المعولمة وسائل أكثر تعقيدا ومرونة على تنظيم النشاطات الإرهابية، بل وعادة ما تشمل نوعا من التعاون بين أطراف " دولية " و " داخلية " مختلفة.

ويعد النموذج الكلاسيكي للمنظمات الإرهابية هو نموذج منظم هرميا بشكل صارم و يتكون من خلايا صغيرة ومعزولة لدى أعضائها معلومات محدودة إن كانت أساسا لديها معلومات عن التخطيط والتنظيم خارج أو فوق خليتها. وغالبا ما يكون هؤلاء الأفراد شديدي الإنضباط عن طريق تشكيلة من وسائل العزل الإجتماعي عن كل من هم خارج خليتهم (وبالذات الأسرة وأصدقاءهم السابقين والإبتزاز بعد قيامهم ببعض الجرائم المؤكدة على ولائهم للتنظيم أو عن طريق إستخدام التهديد بالعقاب الجسدي أو غسل الدماغ وبدون تمكينهم من التعرض لمصادر أفكار أو معلومات أخرى. ولقد كانت أهداف أمثال هذه التنظيمات تاريخيا بسيطا نسبيا:

الإطاحة بنظام جائر ظالم أو بقلب النظام أو طرد قوة أجنبية من الوطن. ويتم تمويل المنظمات الإرهابية عن طريق تبرعات المتعاطفين معها أو أنصارها وأحيانا قد تمول عن طريق أعمال إجرامية (مثلا الخطف من أجل فدية أو سرقة بنوك أو القيام بأعمال الحماية للعصابات).

مع إنتهاء القرن الماضي، أصبحت دوافع وتنظيم الإرهاب بسيطة ومحلية. فتأخرت الإهتمامات القومية والمادية (وإن كانت لا تزال مهمة في بعض الأزمنة والأمكنة مثل الصراعات في البلقان التي سببتها فكرة التطهير العرقي الصربية)، بينما إزدادت الإهتمامات الإيديولوجية تصاعدا وبالذات الدينية والإهتمامات الجيوسياسية (على سبيل المثال الصراع الهندي- الباكستاني حول كشمير). حديثا حركته الأصولية الدينية (جرجنسماير ٢٠٠٢) مسألة إنخراط وتنظيم أعداد كبيرة في شبكات فضفاضة من الجماعات الإرهابية التي تعمل لدرجة كبيرة لوحدها مع تشجيع ودعم لوجستيكي من داعمين عندهم موارد (على المستوى العالمي يعد أسامة بن لادن والقاعدة وبعض التنظيمات الشرق أوسطية من النماذج البارزة في هذا المضمار). وتقدم المساعدات المالية وبشكل متزايد عبر مدى واسع من العمليات التجارية المشروعة وكذلك تقدم الهبات والمعونات من منظمات خيرية مستقلة وتوجهه عبر مؤسسات مالية مشروعة.

وبإستخدام المقابلات والوثائق والمصادر التوثيقية، (أوضح جير جنسماير ٢٠٠٠ أنظر أيضا وايت ٢٠٠١) في دراسات حالة لمجموعات إجتماعية تتراوح بين جماعة جيدة التنظيم إلى شبكات فضفاضة بأن هناك أطروحات وآراءاً أصولية دينية إرهابية معاصرة تبرر أفعال هذه الجماعات. ويظهر تحليل المسيحية واليهودية والإسلام والسيخية والبوذية أن كل هذه التقاليد الدينية الرئيسة تسمح وربما حتى تتطلب إستخدام العنف في حماية العقيدة. وتوسع التفسيرات الإنتقائية والمبتكرة المبدعة للنصوص المقدسة " ثقافات العنف " بإسم خلق النظام الأخلاقي أو المحافظة عليه. وينظر الإرهابيون المدفوعون بدافع ديني لأنفسهم بوصفهم " مقاتلين مقدسين " في " حرب كونية " بين الله والشيطان. ولا تشمل قائمة أعدائهم فقط أولئك الذين

يحاولون وبشكل نشط معارضتهم، من أمثال رجال الأمن أو الطوائف المنافسة ولكن أيضا كل من يحاول أن يعيش بشكل عادي دونما الإنخراط في النضال. فجميع هؤلاء مخلوقات شيطانية كونية لابد من القضاء عليها.

وكنتيجة للتوجه العالمي كان هناك تحول لمجموعات عنصرية وإرهابية ضد الأجانب من جمعيات سرية يسهل تحديدها كأمثال كي كلوكس كلان إلى كتل من الأفراد (على سبيل المثال مسؤولية ثومتي ماك فيبي وتيري نكولز والجمعيات اليمنية المتطرفة المعادية للحكومة في أحداث تفجيرات عام ١٩٩٥ في مدينة أوكلاهوما) ممن يشاركون في الهوية المسيحية أو يشاركون في وجهة نظر متطرفة للعالم. وتكيفا مع الكبح الحكومي عن طريق الإجراءات المدنية والتجريمية، انتقلت أمثال هذه الجماعات من تنظيمات علنية إلى حركات تتضامن مع من يشاركونهم نفس التصورات وعلى إستعداد لتشجيع ودعم الإرهابيين من أمثال إريك روبرت رودولف (العنصري الذي قام بتفجيرات الألعاب الأولمبية والمناهض للإجهاض)، حتى وإن كانوا أنفسهم لا يقومون بأعمال إرهابية.

وإلقاء القبض المتأخر على رودولف ومن سنوات قليلة سابقة القبض على تيدوركز نسكي (١٩٩٦) (المفجر المسؤول عن قتل ثلاثة أشخاص وجرح العشرات في طرد بريدي مفخخ وذلك في إطار حملة ضد الثقافة وعمليات التحديث) إنتهت بهم خاسرة وظائفهم وجعلتهم يعيشون في عزلة بسبب هجماتهم الإرهابية التي كان دافعها حماسا إيديولوجيا ولقيت تشجيعا من أنصارهم. لكنهم لم يكونوا طرفا من أي حملة منظمة. وهم يمثلون التحول المتزايد، وبالذات بين المتطرفين العنيفين داخل الولايات المتحدة الأمريكية، من الإرهاب المنظم إلى الإرهاب الفردي. وأمثال هؤلاء الإرهابيين بدون قيادة، قد يظهرون في المجتمعات الديمقراطية حيث تشجع النزعة الفردية وتعطي قيمة عالية وحيث أصبحت العمليات المناهضة للإرهابيين والمنظمات الإرهابية قد زادت فعاليتها كثيرا.

ولأن الإرهاب ينظم وبشكل متزايد في شبكات، وفي بعض الأمكنة يقوم بالإرهاب أفراد معزولون، مما يجعل التحليل التنظيمي التقليدي لا يقدم كثيرا، ولهذا

فإن الحاجة لتطوير نماذج تعتمد على أساليب تحليلات الشبكات أصبحت واضحة وملحة. ومعظم أمثال هذه الجهود تزال عمليا إلى الآن، ولم ينتج الكثير، أبعد من الوصف المركز على تحديد الإرتباطات أو الصلات بين أفراد ومؤسسات يعتقد من طرف الوكالات الحكومية أنها مارست أو ساعدت على الإرهاب وعلى مدى تكرار وتوزيع الأعمال الإرهابية. ويظهر أن العمل على شرح وتتبع مسارات الدعم المالي واللوجستيكي للإرهاب هو البؤرة الأكثر واعدية للباحثين في مجال الشبكات الإجتماعية. وبغض النظر عن المقاربة المستخدمة، يتوجب على علماء الإجتماع حتى يقدموا إسهاما علميا في هذا المجال وأن يتخطوا النظرة العلمانية إلى المقاربات التحليلية (أي تقديم نماذج يمكن تعميمها وشرحها) لطبيعة وديناميات تنظيم الإرهاب.

تنشئة الإرهابيين

من أهم الموضوعات على جدول أعمال الباحثين فهم لماذا وكيف يصبح الأفراد إرهابيين. ورغم أن بعض المعلقين المبكرين كانوا يرون أن الإجراميين السياسيين إما مخبولون أو أنهم يفتقدون " تنشئة أخلاقية " مناسبة، لكن المؤكد الآن هو أن معارضة السلطة أو نظام إجتماعي ما يغلب أنها تنبع من موقف عقلاني أكثر منها من عقل مرضي أو فاقد للتنشئة المناسبة. وكما أوضحنا أعلاه، فأن التفكير على أساس مصطلحات كونية أو دينية يعد وبشكل متزايد من خصائص العقلانية التي يبررها الإرهابيون أعمالهم لأنفسهم وللآخرين.

يتعلم الناس قبول الإرهاب كخيار سياسي عندما تقودهم خبرتهم إلى رؤية الحقيقة وذلك عبر رسائل تقول بأن طريقهم وأسلوبهم لا يمكن أن يتم بطرق غير عنيفة. وفي المجتمعات الديمقراطية ينتمي الراديكاليون عادة إلى قطاعات ذات إمتيازات متقدمة نسبيا ويمرون بمسلسل يبدأ بالنزعة السياسية التقليدية الناشطة (ترك ١٩٨٢: ٨١ - ١٠٨). وكلما كانت خلفيتهم متعلمة وثرية، كلما كانوا أكثر تبرما من الحياة السياسية المخيبة للآمال ـ حيث يندر أن يجد المرء ما يتطلع له ـ ونظرا لأنه

تمت تنشئتهم على أن يكونوا على دراية وإطلاع على الفجوات بين المثاليات والواقع، وأن يروا أنفسهم كمساهمين مهمين في النضال السياسي، غالبا ما يميل الشباب من الطبقات العليا (وبالذات من أسر أو مجتمعات ليبرالية أو معارضة) أكثر مما يميل الشباب الأقل حظا أن يصبحوا منخرطين في عملية تنشئة راديكالية تدفعهم إلى العنف. وعلى الرغم من أن اللصوصية الإجتماعية وإنتفاضات الفلاحين قد تتحدى الأنظمة الإجتماعية، إلا أن الإرهاب المنظم يميل أكثر إلى أن ينبع في الإغتراب والقدرة على التحليل عند الشباب ذوي المكانة الإجتماعية المالية. وسواء كانت الجماعات الأمريكية المناهضة للحرب في فيتنام أو شبكة القاعدة اليوم، إلا أن بدء فرص القيام بالأعمال الإرهابية يكون في الغالب من عمل شباب راديكاليين لديهم الموارد الفكرية والمالية والدافع الإيديولوجي، للتبرير (على الأقل لأنفسهم) والتمكن من تبني خيار العنف.

ورغم أن الأسرة الليبرالية والخلفيات التعليمية قد تشجع على الإنفتاح على العنف بوصفه خيارا سياسيا، إلا أن قلة صغيرة حتى من كانت ذات نزعة عسكرية أصبحت إرهابية. وأولئك الذين يظهر أنهم قد مروا بتجربة تحولية بحيث تحولوا من رغبة في " تحطيم " المنافع العامة ومقاتلة بوليس المظاهرات إلى الإستعداد إلى قتل بعض الأشخاص السياسيين المهمين (على سبيل المثال القادة الحكوميين أو رجال الأعمال أو ضباط بوليس أو جنود) وبعدها القيام بأعمال عشوائية ضد الجمهور بما في ذلك أبرياء من المدنيين.

ويظهر أن التعرض لإيديولوجيات تبرر الإرهاب يعتبر عنصرا حاسما في تشكيلة التجارب الشخصية والتعليمية المختلفة التي تقود إلى الإلتزام بالإرهاب. فقبل تفجير مكاتب مبنى المركز الفيدرالي في مدينة أوكلاهوما (الذي قتل فيه ١٦٨ رجل وإمرأة وطفل) كان ثوتيمتي ماك فيبي منغمسا في كتابات وليم بيريس (صاحب كتاب صياد ويوميات تيريز). ولقد فصّل بيريس رؤيته حول كيفية مقاومة الأبطال الشجعان للتهديدات العظيمة الموجهه للعرق الأبيض وأمريكا التي يوجهها اليهود والسود وأقليات أخرى. ولقد كان ماك فيبي، الذي كان يشجعه زميله الإرهابي نيري

ماك نيكولز وربما آخرون، مفتونا لدرجة أنه زار مدينة أولهم، مدينة تجمع البيض المتطرفين الذين يؤمنون بفكرة تفوق العرق الأبيض على سواه وباع أو أهدى نسخا من كتاب يوميات تيرنر في معرض للأسلحة (عام ١٩٨٧). ولقد لعبت خلفية ماك فيبي العسكرية وكذلك خدمته المتميزة في حرب الخليج دون شك دورا في تحديد هويته كجندي لم يقم بغير " إحداث أضرار collateral " أثناء قيامه بواجبه.

وربما قد يفترض البعض أن تعليم الذات على الإرهاب غير متوقع في المجتمعات التي يكون فيها الحراك الشخصي والوصول إلى المصادر الفكرية محدودا. ويظهر أن الأصولية الإسلامية على وجه الخصوص إنما تعتمد على التنشئة الراديكالية عن طريق تعليم رسمي يتكون في معظمه على إقناع ديني. ففي المدارس الدينية في كافة أرجاء العالم، يتمرن من قد ينخرطون في الإرهاب المنظم في أكثر التفسيرات تطرفا في علم الكلام السني، مؤكدين على وجوب الإنخراط في الجهاد ضد أعداء الإسلام الحق. وأفضل لنتاج نظام المدارس الدينية جماعة طالبان (أي طلاب العلم الشرعي) في أفغانستان، التي تقدم قاعدة لتنظيم القاعدة حتى بعد هزيمتها على أيدي الولايات المتحدة وقوى التحالف عام ٢٠٠١، وهم لا يزالون يهددون كل من لا يقبل تفسيرهم القديم والجامد للمجتمع المسلم (كشنر ٢٠٠٣: ٣٥٧- ٥٩).

تميل حالات الإرهاب وأنواع العنف السياسي، عندما تكون قائمة إلى كسب زخم وهذا الزخم الذي تلهمه أو تأججه الخطابات الإيديولوجية وكارزيما القادة وإمكانية كسب مادي أو مكانة ما أو أي شيء يجذب الناس، إلى دفع الآخرين إلى الإنضمام إلى الحملات الإرهابية. وبالذات في المجتمعات غير الديمقراطية، التي غالبا ما تقوم الصراعات فيها على أساس خطوط خاطئة تعكس الإنقسامات الطبقية أو الأثنية أو العرقية أو الدينية. وإذا ما استمرت أمثال هذه الصراعات، فإن سنوات من الصراع المتبادل قد تميل إلى مأسستها نتيجة لذلك الإستمرار، مما قد لا يساعد الأشخاص الذين يجدون أنفسهم متورطين في الصراع، لا يملكون فهما حقيقيا عن لماذا لا يزالون يهاجمون الطرف الآخر وهذه تمثل النموذج الكلاسيكي للثأر. وتعد

سنوات القتل الدامية الطويلة لقرى كاملة من " المحافظين " من طرف " الليبراليين " والعكس، فيما عرف في كولومبيا بالعنف " Laviopencia " نموذجا تاريخيا ساخنا (فالس بوردا ١٩٦٩). وفي مثل هذه السياقات تفسير لماذا يصبح الناس إرهابيين يعد نسبيا تفسيرا بسيطا ومباشرا: أنهم يرون أنفسهم يقاتلون لصالح " أنفسهم " ضد " أعدائهم ".

ومفتاح شرح عملية تنشئة الإرهابيين هو فهم كيف يدفع أفراد معينون إلى النقطة التي يرون أنفسهم فيها حاملين مسؤولية القيام بأعمال إرهابية. قد يشجع التعليم أو التدريب أو التنشئة المعتمدة على تطور مفهوم للذات يقوم على أساس وجوب مقاتلة المرء من يهدده. لكن مع ذلك، فأننا لا نعرف القليل بخصوص كيفية إختيار الإرهابيين المتمكنين في مسار تنشئتهم السياسية. أنه من غير أصلا الإشارة إلى المدارس الدينية بوصفها " مصانع " تنتج إرهابيين أو الإفتراض أن الأغبياء والمخبولين فقط هم من يصبحوا إرهابيين أو أن يلام الإرهابيون بوصفهم أرواحا شريرة أو الإدعاء بأنهم مقاتلون أبطال. إذ يجب على الباحثين أن يصبحوا أكثر وعيا لتأثيرات وسائل الإعلام والتأثيرات الإيديولوجية- السياسية حول كيفية تحديد وصف الإرهابيين إذا ما أريد فهم مسار حياتهم.

الضبط الإجتماعي للإرهاب

عادة ما كانت جهود فهم الإرهاب عرضية أو ثانوية إزاء جهود السيطرة عليه وضبطه. وهدف الدراسات العلمانية تحديدا هو تقديم المعلومات الضرورية للسلطات لمنع هجمات إرهابية جديدة ودفع الإرهابيين للحياد. إذن البحوث العلمانية بالضرورة تجعل من أولوياتها المباشرة نتائج تطبيقية مباشرة بدلا من الوصول إلى معلومات نظرية تطبيقها إشكالي. وكنتيجة لذلك فإن المجادلات حول المزايا المهمة لخيارات مناهضة الإرهاب تدور حول إعطاء وزن أو قدر للخيارات القانونية على حساب الخيارات العسكرية، والمخاطر السياسية المرتبطة بالخيارات المختلفة ومستوى التهديد المرتبط بالأعداء الحاليين والمحتملين وقدرة وكالات

الضبط والسيطرة على تطبيق قرارات السياسات. وبغض النظر عن قضايا وحالات محددة تتأثر القرارات وبشكل قوي بحسابات كيف يمكن لأعمال الضبط أو السيطرة أن تقوي أو تضعف فرص إستعادة القوة.

لقد طورت الأنساق والإجراءات القانونية قوميا ودوليا بدون توقع حالات مواجهة أو التعامل مع إرهاب حديث، فلأول مرة في التاريخ، تمكن الإرهابيون من الحصول على أسلحة الدمار الشامل. وهناك تقارير منتظمة عن تهديدات حقيقية لحملات إرهاب دولي موثقة بشكل جيد وتقارير عن هجمات ومحاولات إرهابية في بلدان مختلفة وعن تعاون دولي لمواجهة الإرهاب يتزايد. ولقد أدت الضغوط السياسية إلى تقليل الموانع القانونية ضد البوليس والردود العسكرية ضد الإرهاب، وإلى تعرية قد تكون مؤقتة، للحمايات القانونية في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها ضد التجسس والتنصّت السري والإعتقال العشوائي وأساليب الإستجواب القاسية وكذلك الإغتيالات والإعدامات غير القانونية.

فعندما أعلن الرئيس جورج بوش الإبن الحرب على الإرهاب مباشرة بعد الأحداث المأساوية لـ ١١ سبتمبر ٢٠٠١، لم يوافق فقط معظم الأمريكيين وإنما وافقت حكومات وملايين البشز في العالم بأن الإرهاب الدولي يجب أن يوقف. لكنه أصبح من الواضح أن " الشيطان في التفاصيل " فلقد إنعكس التهديد غير العادي للإرهاب الحديث على معايير وإجراءات مناهضة غير عادية. وعلى سبيل المثال، تبنت حكومة الولايات المتحدة سياسات قاتلة : أولها كان قرار قلع واجتثاث أو تخفيف الضوابط القانونية القائمة على قوة أو سلطة الحكومة. وثانيها كان قرار غزو العراق دونما شرعية الأمم المتحدة.

ولقد تم إختيار سلسلة من المبادرات تختبر وتوسع من حدود السلطة، مولدة ما عرف بقانون USA PATRIOT Act ٨ ٢٠٠١ (توحيد وتقوية أمريكا عن طريق تقديم الأدوات المطلوبة المناسبة لإعتراض وإعاقة الإرهاب). ولقد إتخذت الإجراءات التالية:

أ- إعتقال وإيقاف المواطنين لمدة غير محددة.

ب ـ زيادة حجم التنصّت على الإتصالات الإلكترونية والتبادلات المالية والسجلات التعليمية والهجرة والمكتبات.

ت ـ التسجيل والتنصّت على محادثات المحامين ومراجعيهم.

ث ـ إقامة محاكم عسكرية ذات سلطة لمحاكمة وإصدار أحكام (بما فيها حكم القتل) على أجانب ومواطنين أمريكيين تم تعريفهم بوصفهم أعداءاً مقاتلين.

ج ـ التخفيف أو التقليل من تحريم الإغتيالات من أجل السماح بممارسة القتل غير القانوني لإرهابيين مشتبهين سواء كانوا من الأجانب أو من المواطنين.

ح ـ إزالة حاجز تبادل المعلومات بين وكالات الإستخبارات القومية ووكالات فرض القانون المحلية .

خ ـ الضغط من أجل الحصول على إمكانيات غير محدودة للوصول إلى ملفات أشخاص مستهدفين أو جماعات مستهدفة وكذلك إبتكار تكنولوجيا متقدمة (بما في ذلك إستخدام شفرة الـ DNA الوراثية) في شكل بطاقات تعريفية تساعد على تسهيل التجسس.

تعكس ردود الفعل النقدية (ليون وانرج ٢٠٠٢ وترلي ٢٠٠٣) على هذه التطورات والإقتراحات، والتي يقول بها أساسا ليبراليون لكن أيضا وبشكل متزايد يقول بها قانونيون محافظون ورجال فكر الإهتمام بأن سياسات مناهضة الإرهاب إنما تعري أو تضعف الحريات التي يدافع عنها في الحرب ضد الإرهاب. ويجيب صاحب الرأي المؤيد لها (وأشهرهم الرئيس بوش والجنرال اشكروفت) أن قانون USA PATRIOT Act وما يشابهه من تشريعات وقرارات تنفيذية لم تلغ الإجراءات القانونية ولكنها تبثها فقط للتعامل مع ظروف جديدة لتهديد غير عادي، وفي الواقع بحسب ما يرى، هناك ضرورة لأوضاع قانونية إضافية. وبحسب ما هو مخطط، تقرر جدولة إنتهاء العمل بقانون USA PATRIOT عام ٢٠٠٥ (وذلك بعد مواجهة برلمانية ساخنة حول ما إذا سيكون قانونا دائما أم لا). وبغض النظر عن الجدل والمناورة السياسية يظهر أنه من المحتمل (آخذين في الإعتبار إستمرار دعم الأغلبية لوجود فعل قوي ضد الإرهاب) أن تصبح بعض بنود قانون USA PATRIOT على

الأقل ستصبح دائمة بالتأكيد في حالة وقوع حادثة إرهابية تدميرية كبيرة داخل الولايات المتحدة.

وقد شكل قرار القيام بغزو منفرد بشكل أساسي على العراق خروجا عظيما عن المعايير الدولية المقبولة عموما (خارج الولايات المتحدة) لمراجعة التذمرات أو الشكاوى بين الدول، وقدّم غطاء جماعيا (مجلس الأمن) يخول إستخدام عمل عسكري ضد حكومة مستقلة السيادة. وبكل تأكيد فإن الجهود الطويلة لإخضاع السيادات القومية للقيود القانونية الدولية (جونز ٢٠٠٢) قد أعيقت بسبب عولمة العمليات الإرهابية والمضادة للإرهاب. وبسبب حالة إعلان الحرب، فإن الخيار العسكري قد أكد عليه على حساب الخيار القانوني في محاولة ضبط الإرهاب والسيطرة عليه (سميث وآخرون ٢٠٠٢، وترك ٢٠٠٢م).

ولقد قدرت الولايات المتحدة بوصفها أعظم قوة في العالم (وقبلت التكلفة السياسية في تجاهل الأمم المتحدة والعديد من القانونيين الدوليين والأمريكيين وأصوات أخرى تسأل الإختيارات المنفردة لعملية عسكرية. والإفتراض السائد هو أن التهديد أبعد من قدرات سيطرة الأنظمة القانونية القائمة وإجراءاتها. لذا فإن الإهتمام بمراعاة الإعتبارات القانونية قد اخضع لإختبارات تقوم على تقييم مستويات التهديد ومدى تقصير الوكالات الإستخبارية بالقيام بمثل هذه التقييمات وإتخاذ الإجراءات المطلوبة. ولقد إنضمت دول عديدة مع الولايات المتحدة في توسيع القوى التحقيقية وأعمال القوة لمواجهة الإرهاب، على حساب إستخدام الإجراءات الإدارية الديمقراطية وتقليل الإستثمار والبذل في الخدمات العامة (حق ٢٠٠٢). وتعد المقاربة السياسية المسيطرة على إقناع الجمهور العام لقبول ضرورة العسكرة والتخفف من الإلتزام بالوسائل القانونية في جهود مناهضة الإرهاب. ولقد قادت الجهود بعد تطورات غزو أفغانستان والعراق والهجمات المستمرة في البلدان وغيرها إلى إحتدام جدل ساخن حول مدى فعالية الإعتماد على الخيار العسكري بهذه الدرجة المبالغة. وطالما أن الحرب ضد الإرهاب قد إستعرت، فإنه ينبغي علينا توقع أن الخيار العسكري سيعطي أولوية على الخيار القانوني، خاصة إن أخذنا في الإعتبار

تاريخ الصراع السياسي وقت الحرب وفي فترات النزاع المدني، وأن التوسع في القوة القانونية سيستمر على حساب الحريات المدنية. ويظهر أن مواطني المجتمعات الديمقراطية لن يرون مرة أخرى الحريات من التجسس الحكومي الذي كان موجودا أو قائما في فترات مبكرة (ماركس ١٩٨٨ ستيبلس ١٩٩٧).

ورغم أن مفهوم " ضبط " يعد مفهوما أصيلا ومركزيا في علم الإجتماع (جبسن ١٩٨٩ ب) فلقد أسهم تحيز قوي يفضل البحوث الموجهه نظريا على البحوث الموجهه لسياسات بوضوح في ندرة الدراسات السوسيولوجية عن الإرهاب. لكن مع ذلك فإن ما تم جمعه من بحوث سوسيولوجية حول الضبط يقدم مبادرات واعدة. فعلى سبيل المثال تحليل نجاحات أو فشل الإستراتيجيات الثورية المضادة تقترح أن الحفاظ على الإرادة والرغبة في كبت العنف المعارض قد يكون أكثر فعالية من تكتيكات مهدئة محدودة وغريبة الأطوار. وفي المقابل، يظهر أن الكبت القاسي بدون تنازلات مهمة في وجهه شكاوى واسعة الإنتشار قد تقود على المدى الطويل إلى زلزال من التغيرات المفاجئة بدلا من الإستقرار الجماعي. والدراسات التي تأخذ في إعتبارها هذه الآراء معا قد تدفع إلى مكاسب توليد نظريات مفيدة قادرة على التنبأ ذات تأثير على قرارات إتخاذ سياسات عن متى وكيف يمكن إستخدام العصا والجزرة. وغالبا ما تعتمد أمثال هذه القرارات وبشكل أساسي على ولع إيديولوجي بدلا من توقعات نظرية يمكن الدفاع عنها.

التنظير للإرهاب

يعد تطوير شرح سوسيولوجي للإرهاب مهمة عظيمة سياسيا وفكريا. فالعوائق السياسية كثيرة: فالأشخاص الرسميون يميلون إلى أن يكونوا قلقين من الأشخاص الخارجين عن إطار سيطرتهم خاصة إن كانت لهم جداول أعمال مستقلة عنهم أو مصادر مالية ويفضل صنّاع السياسات ووكالات الضبط الحصول على نتائج عملية تنطبق بشكل واضح على الأعداء المستهدفين والمحددين بشكل دقيق. وتتأثر أولويات النتائج بالمنافسات داخل وبين وكالات الإستخبارات والشرطة، وكذلك

توتر المنافسة على الميزانيات المالية بين السياسيين وأنصار الإتجاهات المختلفة (اللوبيات) وجماعات الضغط المختلفة مثل أولئك الذين يتقدمون طالبين منحا للبحوث العلمية ممن ليست لهم إهتمامات القيام ببحوث أساسية. ويزداد الإهتمام التنظيمي في الحفاظ على سرية الملفات في الوكالات المنوط بها ضبط الإرهاب والسيطرة عليه. أمثال هذه العوائق السياسية تزيد من المشاكل الفكرية التي يواجهها البحث العلمي لدراسة الإرهاب.

يعد جر (١٩٨٥) أحد الأوائل الذين فسروا الخيارات المنهاجية في دراسات الإرهاب وأشار إلى أن الأسئلة البحثية تعد أسئلة مناسبة لكل منهج. ولقد طرحت مستويات نظرية مهمة للتحليل: المستوى العالمي والقومي ومستوى الجماعة والحادثة والفرد. ويرى جر بشكل مقنع أهمية البحوث التي تسعى للإجابة على الأسئلة (أي البحوث ذات التوجهات النظرية) التي تعالج الجماعات والحوادث الإرهابية، على سبيل المثال، بإعتبارها متغيرات " مستقلة " وليست متغيرات " تابعة "، مع التركيز على علاقاتها السببية بدلا من التركيز على خصائصها وتبعاتها. والتأكيد على أهمية وجود قواعد البيانات، وكذلك التأكيد على ضرورة توافرها للباحثين " بعيدة عن الإرتباط المباشر بكيفية صناعة السياسات أو العمليات ". (جر ١٩٨٥: ٣٤).

وبغض النظر عما إذا كانت قواعد البيانات الرسمية والمستقلة قد تشكلت أم لا، فإن تحويل المعلومات عن الإرهاب إلى مقاييس لمتغيرات مفاهيمية ذات معنى مهم مروعة بشكل واضح. وعلى سبيل المثال، فأنه يجب أن تتخذ قرارات حول مستوى النمذجة المناسب للإختيار بين المعلومات عن عمليات التوقيت والتنظيم في المعلومات الخاصة بشبكات الإرهابيين.

ويبدأ البحث الفكري الطموح والمثير حول الإرهاب من زاوية منظور نظرية الإنسان العالمية (برجسين ولازاردو ٢٠٠٢) بإفتراض أن مرور الوقت يجعل التحليل البنائي أكثر قدرة على التطبيق من التحليل بالمشاركة. ومع مرور الوقت، ينتقل المستوى المناسب للتحليل من (أ) الفرد إلى (ب) المجموعة والحركة الإجتماعية (ج) إلى الأمة والدولة (د) إلى الفترة التاريخية المعاصرة (هـ) إلى المقارنة مع تاريخ

قديم لتجربة مشابهة (و) وأخيرا إلى دورات تاريخية أطول. وفي هذا المستوى النهائي من التحليل، يمكن تفسير الإرهاب إنطلاقا من إيقاعات دورية تكون فيها موجات نشاط الإرهاب مرتبطة بدورات من الإنحلال السياسي الإقتصادي وإستبدال أشكال جديدة للنظام السياسي. ومع تحطم النظام العالمي السابق، تجذب المناطق شبه الأطراف إلى عمليات تحديث تتميز بالصراع في غياب وجود قوة موحدة مسيطرة ومهيمنة. وبحكم الضرورة، ما إن تدخل الأطراف في ديناميات إعادة التنظيم السياسي " وأول إشارات التوتر في المناطق الطرفية قيام الحركات الإرهابية والحركات ذات الإيديولوجيات الدينية / الأثنية " (برجسين ولازارادو ٢٠٠٢: ١٧) ويثير برجسين ولازارادو (٢٠٠٢) السؤال عما إذا كانت الموجة الحالية للإرهاب تشير إلى بداية إعادة تشكل عالمية ستنتهي بهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية.

قد يجد أكثر المختصين في دراسات الإرهاب مقاربة نظرية للأنساق العالمية تجريدية جدا مفاهيميا وبعيدة جدا عن الصراعات السياسية المحددة بحيث يمكن تعميم نظري إعتمادا عليها. وقد تكون الإستراتيجية البحثية الأكثر إلتصاقا بالسياقات السياسية المحدودة أكثر فائدة أو على الأقل أكثر شعبية وقبولا (على سبيل المثال كما هو الحال في الدراسة الأمريكية للإرهاب وهي مشروع حديث بدأه برنت سميث كيلي دامفهوس وزملاءه، ولقد نشر الدراسة مركز دراسة الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سان اندروز). وعلى أية حال، المستويات التحليلية المناسبة والشرح ستعتمد على نوعية الأسئلة المطروحة. وفي هذه المرحلة المبكرة جدا في الدراسة السوسيولوجية للإرهاب سيكون بالتأكيد من غير الناضج إعلان تفضيل مستوى أو مقاربة ما على غيرها.

وإستكمالا لتقييم جر (١٩٨٥) للمشاكل والإستراتيجيات المنهاجية، قدم جيبز (١٩٨٩ أ) تحليلا معمقا للقضايا والمشكلات المتعلقة بالصياغة المفاهيمية للإرهاب، رافضا وجهة نظر لاكير (١٩٧٧:٣، أنظر أيضا ما كتبه عام ١٩٩٩: ٦) القائلة بأن الإرهاب يمكن أن يدرس دونما تعريفه، ويرى جيبز أن الإنتاجية البحثية تتطلب بالضرورة في تعريف هدف البحث الإشارة إلى الأهمية النظرية والإمكانية التطبيقية

الإمبريقية له وهي تقتضي إعطاء بعض الإعتبار للتعريفات النظرية الأساسية المستخدمة في المصادر غير العلمية التي غالبا ما يعتمد عليها الباحثون من أمثال التقارير الحكومية الرسمية وتقارير الصحافيين والمؤرخين. ويحدد خمسة أسئلة تعكس القضايا التي يجب التعامل معها في تعريف الإرهاب: هل الإرهاب بالضرورة إجرامي ؟ وهل بالضرورة سيحقق هدفا معينا ؟ وكيف يختلف الإرهاب عن الحرب العادية أو الأهلية أو حروب المليشيات ؟ هل ينخرط فقط أعداء الحكومات في الإرهاب ؟ وهل للإرهاب إستراتيجية مميزة في إستخدام العنف ؟ وأخيرا يحتاج سك تعريف (معقد وطويل) للإرهاب أن يشمل على إجاباته والتي قد تعاد صياغتها بشكل مختصر على الشكل التالي: الإرهاب تهديدي وربما غير قانوني وعنف سري (أي يتجنب الحرب العادية المباشرة) ضد البشر والأشياء ويقصد به التغيير أو المحافظة على بعض المعتقدات أو القوانين أو المؤسسات أو عرف " إجتماعي ما عن طريق تخويف الناس أكثر من الأهداف المقصودة بشكل مباشر". وهناك حاجة إلى تسهيل التعرف على الإرتباطات المنطقية والصلات الإمبريقية الممكنة بين مفردات التعريف، وهي تعد فكرة توحيدية ومؤثرة ضرورة. ويرى بقوة أن " الضبط الإجتماعي المأمول" يعد القاعدة الأكثر واعدية التي يمكن بناء نظرية تفسيرية عليها.

وهناك محاولة حديثة من طرف روس (١٩٩٩) تقدم إطارا لوعود بحثية لنموذج يوحد بين الأسباب البنائية النفسية للإرهاب قدمها معلقون وحالات دراسية وتحليلات ونقد لبحوث ومراجعات للادبيات. والهدف الأساسي هو مساعدة الباحثين " لفحص الأهمية النسبية للعوامل السابقة المعرفة وتفاعلاتها التي تحدد مدى وكثافة ومقدار الإرهاب " (ص ١٦٩). ويحدد " خمس عمليات مترابطة يفسرها هذا النموذج: في الإرتباط أو إلتحاق وتشكيل والإبقاء على قيادة منظمة إرهابية والإنخراط في نشاطات إرهابية " (ص ١٦٩). ويفترض أن بعض المتغيرات المستقلة تقود إلى مستويات دنيا للإرهاب وأخرى تقود إلى مستويات عليا للإرهاب والتفاعل بين العوامل البنائية (بما في ذلك العوامل التاريخية وكذلك الأنساق السياسية والإقتصادية) تخلق بيئة تسمح بالإرهاب عن طريق تشكيل مدى من الإختيارات بما

فيها الإرهاب المتاح للأفراد والمنظمات، يقدم بعدها روس عددا من الإفتراضات المأخوذه من سبعة نظريات نفسية متقدمة لشرح لماذا يختار الأفراد الخيار الإرهابي.

وبالإضافة إلى التعقيدات النظرية والبحثية عن الإرهاب، يقترح بلاك (٢٠٠٢) النظر إلى الإرهاب بوصفه نوعا من الضبط الإجتماعي. فبدلا من تحديد موضوع البحث إلى مقاومة السلطة السياسية، أو توسيعها لتشمل إرهاب الدولة، يعرف الإرهاب " في شكله الأكثر نقاء بوصفه نوعا من الدعم الذاتي الإنفرادي من طرف أشخاص مدنيين منظمين ممن يقترفون عنفا واسعا على مدنيين آخرين " (بلاك ٢٠٠٢: ٣). والإرهاب وإن كان يشبه حرب العصابات أكثر منه الحرب العادية، إلا أنه متميز بأنه يستهدف المدنيين وإن كانت العصابات قد تنخرط في إرهاب وقد ينخرط الإرهابيون في حروب عصابات، إعتمادا على طبيعة الهدف المقصود. ويختلف الإرهاب عن الجريمة العادية في أنه يستهدف الجمهور ويستخدم معيار الضرر الجماعي للإنتهاكات المفهومة من خلال التوقعات المعيارية. ولقد صعبت جهود ضبط الإرهاب لأن المسافة الإجتماعية بين الخصوم متطرفة أو واسعة جدا، وتشمل سلفا الأفهام المعيارية المشتركة التي يفترضها القانون ولأن أسلوب الحرب الإرهابية تميل إلى جذب حرب مقابلة. وطالما أن متطلبات الإرهابيين مستحيلة، وبعيدة عن إمكانية التفاوض حولها (على سبيل المثال أن الأمريكيين غيروا أسلوب حياتهم بشكل جذري) وحرب كل طرف مستمرة والسيطرة الناجحة (أي السيطرة الناجعة السريعة) غير محتملة. ورغم أن الضحايا بسبب عنف الإرهابيين قد يكون صادما لفترة، إلا أن تشخيص بلاك يوضح أن التقدم التكنولوجي الذي يقلل المسافة الإجتماعية بين الشعوب والثقافات سيدمر في النهاية التطرف والحدية وجماعية العنف التي تولد وتبقي على الإرهاب " قدره المحتوم هو موت سوسيولوجي " (بلاك ٢٠٠٢ اسمر: ٥).

كيفما يقارب الفرد الدراسة السوسيولوجية للإرهاب، فإن الهدف المميز هو تطوير تفسير لأسبابه وديناميات تسارعه وتباطئه بالنسبة لأشكال أخرى من العنف السياسي وتأثيره على إستقرار وتغير النظام الإجتماعي. ولقد حدد ترك (٢٠٠٢ د)

إطارا لتحليل الديناميات الإجمالية المشمولة في التقدم من عنف إجباري إلى عنف جسدي إلى عنف تدميري والتي تعد أكثرها تطرفا هو الإرهاب. والإفتراض الأساسي هو أن الإرهاب نهاية عملية صراع وصل إلى هذا الحد المتطرف، ينتهي إما إلى إزالة الطرف الآخر أو إلى إلحاق الضرر البالغ بالطرفين. وإذا ماافترضنا أنه يجب على الطرفين الإستمرار في الحياة أو العيش بالقرب من بعضها البعض والإعتماد على بعضها البعض، فإن على الناجين أن يبدأوا عملية بحث جديدة على علاقة ممكنة. وسواء كان بالإمكان إيقاف " الحروب الكونية " قبل أن يقضي طرف على الآخر أو للطرفين على بعضها البعض وأن ينتهي بقبول ضرورة إعتراف كل طرف بحقوق وجود الآخر، لا يزال لم يقرر بعد.

المراجع

١) Gurr TR. ١٩٨٥.Methodologies and data for the analysis of oppositional terrorism.Presented at the Symp. Int. Terror. Def. Intell. Coll. Des, Washington, DC.

٢) Gurr TR. ed.١٩٨٩. Violence in America, Vols. ١.٢. Newbury Park, CA:Sage.

٣) Hamm MS. ١٩٩٧. Apocalypse in Oklahoma: Waco and Ruby Ridge . Revenged. Boston, MA: Northeastern Univ. Press

٤) Haque MS. ٢٠٠٢. Government responses to terrorism: critical views of their impacts on people and public administration. Pub. Admin. Rev. ٦٢(September): ١٧٠–٨٠.

٥) Jenkins P. ٢٠٠٣. Images of Terror: What We can and Can't Know about Treeorism. New York: Aldine de Gruyter.

٦) Jones DV. ٢٠٠٢. Toward ajust World: The Critical years in the search for International Jusrice. Chicago, IL: Univ. Chicago Press.

٧) Juergenstneyer M. ٢٠٠٠. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, Berkeley: Univ. Calf. Press.

٨) Krueger AB, Maleckova J. ٢٠٠٣. Seeking the roots of terrorism. The Chronicle of Higher Education. http: //chronicle. Com/ weekly/v٤٩/١٣٩/٣٩b٠١٠٠١. htm.

٩) Kushner HW. ٢٠٠٣. Encyclopedia of Terrorism. Thousand Oaks, CA: Sage.

١٠) Laqueur W.١٩٧٧. Terrorism. Boston. MA:Little, Brown.

١١) Laqueur W. ١٩٩٩.The new Terrorism: fanaticism and the Arms of mass Destuction. New York: Oxford Univ. press.

١٢) Leone RC, Anrig Jr.G.٢٠٠٢. The War on our freedoms: Civil Liberties in an Age of Terrorism. New York: The

century

١٣) Livingstone NC, Terrell EA,eds. ١٩٨٦. Fighting Back. Lexington, MA: Heath

١٤) Marx G. ١٩٨٨.Undercover: Police Surveillance in America, Berkeley: Univ. Calif,Press.

١٥) Robins RS, Post JM. ١٩٩٧. Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred. New. Haven, CT: Yale Univ, Press.

١٦) Ross JI. ١٩٩٩. Beyond the conceptualization of terrorism: apsychological – structural model of the causes this activity. In Collective Volence: Harmful Behavior in Groups and Government, ed. C.

١٧) Summers, E Markusen, PP. ١٦٩- ٩٢. New York: Rowman and Little field.

١٨) Schmid A, de Graaf J.١٩٨٢. Violence as Communication. Beverly Hills, CA: Sage.

١٩) Smelser NJ, Mitchell F. ed.٢٠٠٢. Terrorism: Perspectives from the Behavioral and Social Sciences. Washington, DC: The Natl. Acad.Press.

٢٠) Smith B.١٩٩٤. Terrorism in America: Pipe Bombs and

Pipe Dreams, Albany: State Univ, New York Press.

٢١) Smith B. Damphousse KR, Jackson F, Sellers A. ٢٠٠٢. The prosccution and punishment of international terrorists in federal courts: ١٩٨٠- ١٩٩٨. Criminol. Public. Policy ٣(٤): ٣١١- ٣٨.

٢٢) Staples WG. ١٩٩٧. The Culture of Surveillance: Discipline and Social Control in the United States. New York: St. Martins.

٢٣) Sterling C. ١٩٨١.The Terror Network: The Secret War of International Terrorism. New York:Holt, Rinehart & winston.

٢٤) Turk AT. ١٩٨٢. Political Criminality: The Defiance and Defense of Authority. Beverly Hills, Ca: Sage .

٢٥) Turk AT. ٢٠٠٢a.Assassination In Encyclopedia of Crime and Justice, ed.J Dressler, ١:٧٧٦ –٨١, New York: Macmillan. ٢nd ed.

٢٦) Turk At. ٢٠٠٢b. Terrorism. In Encyclopedia of Crime and Justice, ed. J Dressler,٤:١٥٤٩ –٥٦. New York: Macmillan. ٢ nd ed.

٢٧) Turk AT.٢٠٠٢c. Policing international terrorism:

options. Police Pract. Res. ٣(٤): ٢٧٩- ٨٦.

٢٨) Turk AT. ٢٠٠٢d. Political violence: Patterns and trends, In Crime and Justice at the Millenium: Essays by and in Honor of Marvin E. Wolfgange, ed. Ra Silverman, TP Thornberry, B Krisberg, PP.٣١-٤٤. Norwell, MA: Kluwer Acad.

٢٩) Turley J.٢٠٠٣. Liberty ebbs by degrees. Los Angeles Times, Jan. ٢:B١٣.

٣٠) White JR. ٢٠٠١.Political eschatology: atheology of antigoverment extremism, Am. Behav. Sci. ٤٤(٦): ٩٣٧-٥٦.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

مدخل الى فلسفة الدين في الفكر الإسلامي

د. أبو يعرب المرزوقي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

التكفير والعنف

د. محمد الطالبي

في طليعة منظري شرعية العنف السياسي، لا حاجة إلى التذكير، بالخوارج الذين يبررون كلهم، بفروق بينهم، شرعية الخروج بالسيف على من يعتبرونه إماماً ظالماً، وأشدهم تصلباً في هذا الميدان وأمعنهم في سفك الدماء الأزارقة الذين كانوا يكفرون من لم يهاجر إليهم ولم ينضم إلى صفوفهم ولم يعتنق مبادئهم ومنها الامتحان بالاستعراض، أي بعرض مخالفيهم على حد السيف بما في ذلك الأبناء والنساء. ولبلوغ أهدافهم وجد الخوارج أنفسهم مضطرين، لشدة مطاردة السلطة لهم والقسوة عليهم، إلى تنظيم العمل السري ـ كما فعل الشيعة على اختلاف نزعاتهم أيضاً ـ وتنظير ذلك وتبريره شرعاً خاصة عن طريق جملة من المبادئ المحورية التي يطلقون عليها في مصطلحاتهم أسماء: البراءة والولاء، والتقية والكتمان، والقعود والخروج، الخ...(انظر في ذلك:

M. Talbi, la conversion des Berbéres au Harigisme ibàdito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II /VIII siécle, dans études d'histoire Ifrigiyenne

ولم يقتصر تكفير الخصوم والمخالفين عموماً، وما يتبع ذلك من شرعية سفك دمائهم وتنظير العنف الديني/ السياسي وتبريره، على الخوارج والشيعة فقط. بل أسهم في ذلك أهل السنة أيضاً بقسط وافر، فلنذكر، دائماً على سبيل المثال فقط واكتفاء بالقل عن الكل، بان الإمام الأوزاعي (توفي ٧٧٤/١٥٧) ـ رحمه الله! ـ الموالي لبني أمية أفتى باستحلال دم غيلان الدمشقي ـ لأنه كان يقول بالقدر؟! ـ فنفذ فيه هشام ابن عبد الملك (١٠٥ـ٧٢٤/١٢٥ ـ ٧٤٣) حكم الإعدام... عملا بالشريعة وتقربا لله تعالى! وأما إمام دار الهجرة، الإمام مالك (توفي ٧٩٦/١٧٩)، فإننا نكتفي بما رواه

عنه صاحبه ابن القاسم قال: قال مالك في الأباضية والحرورية وأهل الأهواء كلهم: «أرى ان يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا» (سحنون، المدونة الكبرى، ط مصر ١٣٢٣ هـ ج٢ص٤٧). فما الرأي لو طبقنا الشريعة، كما وردت على لسان مالك في المدونة، في الاباضية اليوم، وفي «أهل الأهواء» كلهم من أبناء عصرنا؟! مهما يكن الأمر فإن إبراهيم الثاني الأغلبي (٢٦١ـ ٨٧٥/٢٨٩ ـ٩٠٢) لم يكن مخالفاً للمذهب المالكي، الذي أصبح الغالب في عصره، عندما أباد أباضية جبل نفوسة بجنوب إفريقية، مسهما، بعد استتابتهم، في قتلهم صبراً بيده (M. Talbi, I`emirat Aghlabide, Paris ١٩٦٦, p٣٠٢) كل ذلك احتساباً لله تعالى وحباً فيه! وكانت ذنوب إبراهيم الثاني شنيعة جداً وكثيرة فكان في حاجة أكيدة إلى التكفير عنها، ورب عذر أقبح من ذنب! ويروى بالتواتر وبصيغة المدح ان مالك كان يرى قتل الثلث لإصلاح الثلثين، فإن صح ما يروى، فهذا رقم قياسي في الكليانية اللاهوتية يحسده عليه منظرو «العنف الثوري» في كل العصور، ومبررو التصفيات الجسدية في كل زمان ومكان... وتلك أمثلة قليلة من ممارسة العنف السياسي وتبريره باسم الدين، وتحت مظلته ومن وراء ستاره، طرداً وعكساً، فعلاً ورد فعل، عملاً بنظرية التكفير والهجرة التي لم تولد اليوم.

والمشكل ان الازارقة، والإمام الأوزاعي، والإمام مالك، وابن ياسين، وابن تومرت ومن لف لفهم، كانوا كلهم يعتقدون، في إخلاص نية وصدق طوية، انهم يدعون إلى الأمر بالمعروف وينكرون المنكر! أي معروف وأي منكر؟ فمن يشك في إخلاص مالك وورعه وتقاه؟! ومما يلطف من حدة مواقفه شعوره القوي بحدوده. يروى عنه انه كان يقول: «كلنا مخطئ إلا صاحب هذا القبر» مشيراً إلى قبر الرسول، وهذا ما يحبب إليّ في النهاية مالك الإنسان، عندما نرفع عنه ركام القداسة التي شلت حرية الفكر.

المشكلة تكمن هنا، تكمن في القضايا الضميرية، وما يتبعها من قناعات تتحول إلى دعوة للعنف، عندما يفقد الإنسان الشعور بمحدوديته وبانه معرض للخطأ. فأنا لا أشك لحظة واحدة في ان السيد قطب كان مخلصاً لضميره ولما اقتنع به انه، لا حق فقط، بل الحق... لكن هذا الإخلاص، وهذا الاقتناع، في مجتمع لا يقبل الحوار

والتعددية وحق الاختلاف في الآراء والعقائد والسلوك، انطلاقاً من محدودية الإنسان التي فطره الله عليها، يجعل كل الاتجاهات تتوتر إلى حد الخروج من مستوى الصراع العقلاني الذي ينير سبيل الحق، إلى ممارسة الإرهاب الفكري والجسدي والدعوة إلى العنف، وتنقلب إلى كليانيات تغتال العقل والجسد معاً، دم قميص عثمان فتح باب الفتنة الكبرى، ولم يكن دم السيد قطب، الذي عذب وحوكم وأعدم في ظروف غامضة، بأقل تأجيجاً للحقد، في قلوب أصحابه، من دم قميص عثمان.

ان المؤرخ لا يستطيع التحقيق والتحليل في وقائع الحاضر، التي ترجع بالنظر إلى علماء الاجتماع وعلماء السياسة، لكن تحقيقه في التاريخ وتحليله له مفيد لكلا الفريقين على السواء، وهذا ما حاولناه. المؤرخ لا يدخل الميدان إلا بعد عشرات السنين، عندما تهدأ الأعصاب، وتنتهي أو تقل التوترات، وتتوفر المعطيات المحايدة التي تمكن من البحث النزيه، والتحليل الهادئ، وبذل الجهد من أجل الموضوعية. كل ما أستطيعه إذن، عندما أفكر في الحاضر بحكم استحالة الانسلاخ منه، هو أني ألاحظ أننا نعيش في مجتمعنا العربي الإسلامي عموماً في أوضاع ترفض الحوار، ولا تقبل احترام الغير كما هو وكما يريد ان يكون، وسرعان ما ندخل في صراعات وتوترات عنيفة. كل موظفو الإسلام ـ ان كان مسلماً ـ لاتجاهه، هذا هو واقع الإسلام السياسي الذي يعاني من التلجيم والكبت، كما يعاني من وسوسة الكليانية ورواسبها فيه، فيعمد إلى الإرهاب والسرية، ولكل هذه جذور عميقة في بعيد وقريب تاريخنا الذي فيه، أو في ما يعكسه منه خيالنا، يسبح، عن شعور ودون شعور، ضميرنا الفردي والجماعي، ونحن نعتقد اعتقاداً راسخاً ان تحليل المؤرخ ـ وفي هذا المستوى تتنزل محاولتنا ـ في وسعه ان يساعدنا إلى حد بعيد على التخلص من الرواسب الدفينة في أعماقنا، والتي تحول دون إرساء مجتمعنا على أساس الحوار النزيه والاحترام المتبادل، حتى يكون المعروف حقاً معروفاً.

وفي النهاية فإن السؤال الذي ألقيه على نفسي في كآبة شديدة إلى حد القلق ـ ولا مانع من ان يلقيه كل على نفسه ـ هو هذا: لقد تألم المسلمون كثيراً في الماضي

من التوظيف السياسي للإسلام، فخدموا من خدموا، وعارضوا من عارضوا، واتخذوا من الدين مقافز للسلطة، وركبوه مطايا يحدوها حادي التكفير والهجرة، فتفرقت بهم السبل... فهل سنبقى على هذه الحالة إلى الأبد؟؟ أم هل سنعتبر بالتاريخ ـ وقد أراده مسكويه تجارب وابن خلدون عبراً ـ فنقطع عما تألمنا منه، وشق صفوفنا، وفرق فرقنا إلى حد تكفير بعضنا البعض، واستحلال دمائنا، ثورة وردعاً، بأوجه يعسر حصرها؟ وهل من المعقول ان نقرأ اليوم، في جريدة واسعة الانتشار، مقرها الأساسي (Main Office) بلندن، وتحمل اسم «المسلمون» ما نصه بقلم (دكتور) يدعى العدوي: «لابد من تطبيق حد الردة لإغلاق باب الشياطين»، ويعني ذلك من يعتبرهم بمقياسه ملحدين، مضيفاً: «فالكلام عن حرية التدين محددة بما يراه علماء الدين أنفسهم» وعلماء الدين، وهنا يربض الخطر المزعج والمتربص بأقدس الحريات، يرون إلى اليوم، وبالإجماع، قتل المرتد ما لم يتب! (انظر المسلمون ـ السنة السابعة ـ العدد ٣٣٣، ٢٤رمضان ١٤١١/١٢/٤/١٩٩١ـ ص٣) في حين انه لا نص البتة من قبيل قتل المرتد في القرآن، وقد روينا نماذج من تاريخنا في هذا الصدد، فأهلاً وسهلاً بدواوين التفتيش وانتصاب المشانق لو انتصرت الدعوة إلى قتل المرتد...! فأين نحن من أبسط حقوق الإنسان؟ فالمهددون بالقتل علانية، أليس من حقهم المشروع ان يحولوا، بكل الوسائل التي تمليها «حرارة الروح»، دون اعتلاء جلاديهم منصة السلطة! فمن يلومهم على الدفاع عن حياتهم قبل خروج التهديد من القول إلى الفعل، وقبل ان يلمسوا حبل المشنقة في أعناقهم؟ وعندما يملي التكتيك على البعض ان يلينوا كلامهم، أليس من الحذر المشروع ان ينسبوا في كل ذلك إلى التقية والكتمان، والقعود المؤقت، في انتظار البروز والظهور، اقتداء بمن نظروا للعنف والسرية في سالف تاريخنا؟ ما لم تحدث ثورة في عقليتنا، يتبعها تجديد جذري لفكرنا الديني، تبقى الحيرة ويبقى السؤال. أما أنا كمسلم، فإني أذكر قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: من الآية ٢٥٦)، وقوله: ﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلا عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: من الآية ١٦٤)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:١٠٥)، وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: من الآية ٣٤).

هذا هو هدي القرآن، المسلم يدفع في كل شيء «بالتي هي أحسن» ويفوض الأمر إلى الله، مرجعنا جميعاً إليه، فيقضي بيننا فيما فيه نختلف. وكان نبينا أخلاقه القرآن، وعلى هذه القاعدة فالأمر بالمعروف، بالنسبة لي، توسط بين تطرفين: في طرف الانغماس في عدم الاهتمام وعدم الاكتراث واللامبالاة إلى حد الانطواء في راحة الأنانية، انطواء دودة القز في دفء فيلجتها، وتفضيل رفاهة الجلوس على الربوة، أي الاستقالة أمام الفساد وقوى الشر، مما يؤدي إلى انخرام المجتمع، وضياع الخير، وتقويض تضامن الأمة. وفي الطرف المقابل المغالاة في الإنكار إلى حد الاعتداء على حرية الغير، وسلبه حقه في تقرير مصيره، واختيار أسلوب حياته، مما يؤدي إلى القهر والإكراه، وفي خاتمة المطاف إلى ممارسة الإرهاب والعنف. وقد حذرنا الرسول، الذي كما أشرنا كانت أخلاقه القرآن من كلا التطرفين، فنبهنا «ان الدين النصيحة»، وان «الأعمال بالنيات»، وان «الأمة كالجسد الواحد» كما نبهنا ان «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه» وقد قال الجاحظ «لكل مقام مقال»، فلكل حالة أساليبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكل جيل وعصر موازينه، ونحن نعترف ان المعادلة ليست يسيرة، فالحياة مع الناس تستوجب من أعلى الهرم إلى أسفله تنازلات عادلة ومتوازنة، وتعديلات متواصلة. والقاعدة تبقى في كل الحالات التعايش السلمي على أساس تبادل الاحترام، حتى تزدهر الطاقات الكامنة في الإنسان، في كل إنسان، والناس كلهم عيال الله.

ان التاريخ لا «يتحدث عن تصادم بين المسلمين والأقليات انطلاقاً من مفهوم أهل الذمة في إطار المجتمع الإسلامي» إنما التصادم العنيف والمسلح كان داخل الأمة الإسلامية بين نزعات دينية مختلفة، أو بين القبائل والأجناس المتعادية، أو بين ذوي الطموحات السياسية المتعددة، ولم تشارك الأقليات غير المسلمة في هذا التصادم الذي أعتبره غريباً عنها ولا يهمها، ولم تنسج على منواله.

ان قضية أهل الذمة لم تتنزل قط في مستوى التصادم المسلح والثورات على

أساس ديني في العصر الوسيط. كان نظام الذمة عموماً مقبولاً من طرف المنسحب عليهم بقدر يزيد ويقل تسامحاً وعدلاً. وأما تقسيم الفضاء الاجتماعي ـ الديني إلى مسلمين وغير مسلمين، فقد كان أمراً طبيعياً لا يثير، في زمانه، تساؤلات أخلاقية، ولا قلقاً فلسفياً، ولا حرجاً سياسياً. كان كل ينتمي إلى مجموعته الدينية بصفة آلية فطرية كما ينتمي المرء إلى أسرته. بل بقي هذا الشعور سائداً إلى عهد قريب جداً منا عشته في طفولتي. الجنسية (nationalité) على أساس الانتساب السياسي إلى تراب ووطن مفهوم حديث نسبياً لا أثر له في معاجمنا القديمة. يجب إذن ان نتجنب إسقاط الحاضر على الماضي. كان المسلم حيث ما حل في وطنه، ولا يطلب منه ان يتجنس بجنسية الوطن الذي حل به ليتمتع بحقوقه المدنية كاملة. ومثال ابن خلدون ـ الذي ندعوه اليوم بالتونسي إسقاطاً لمفاهيمنا الحديثة على الماضي ـ بليغ في هذا الصدد. كان يعتبر نفسه عربياً حميرياً، في وطنه حيث ما حل في دار الإسلام. ونفس الشيء يمكن ان يقال في المسيحي واليهودي. وكل يعلم اليوم ان كل يهودي حل بإسرائيل إسرائيلي بدون اعتبار إلى «جنسيته» القادم بها في جواز سفره إنما «الجنسية» هي الهوية اليهودية. وأنا أذكر جيداً اننا، عندما كنا أطفالاً في المدارس، ونسأل عن جنسيتنا، نجيب تلقائياً: «مسلم». ان تقسيم المجتمعات على أساس الهوية الدينية كان ـ ولم يزل بالنسبة لليهود ـ أمراً بديهياً لا يخطر على البال غيره أو سواه.

القضية الأساسية الكبرى كانت، بالنسبة للجميع، قضية العدل. هل وفر النظام الإسلامي الوسيطي العدل أم لا: هل كانت الأقليات غير المسلمة مضطهدة؟... نترك الجواب إلى مؤرخ غربي من ألمع مؤرخي عصرنا، يعسر ان يتهم بالتعاطف مع الإسلام، كلود كاهن (Claude Cahen): طوال القرون الإسلامية الكلاسيكية لم يسجل إلا اضطهاد واحد ضد الذميين، وهو الذي أمر به الفاطمي الحاكم. والذي كان له وقع عظيم في الشرق والغرب بسبب مفاجأته وتدمير ضريح السيد المسيح. لكن الأمر كان متعلقاً بخليفة موسوس قد لا يعزى قراره المبهم إلى تفكير طبيعي سليم. ثم انه هو نفسه نقض قراره في آخر حكمه، ورجع خلفاؤه، إلى نهاية الأسرة، إلى التقاليد السابقة المقامة على تسامح عريض جداً (انظر:

Encyclopédie de I'Islam article Dhimma, II, ٢٥٦ (texte français).

ثم ان نظام الذمة ليس بنداً من بنود العقيدة والإيمان انما هو وليد التفاعلات التاريخية في ظروف مواجهة وحرب تم على مراحل وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى

Antaine Fattal Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, éd, de Beyrouth ١٩٥٨).

وهو لم يأخذ شكله المتكامل إلا في أيام المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/٨٤٧-٨٦١) ـ انظر الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ط، دار المعارف، مصر ١٩٦٨، ج٩ ـ ص ١٧١، ١٧٥، ١٩٦) وفي الواقع لم يكن العمل بنظام الذمة إلا بصورة متقطعة تمليها الظروف. القاعدة، كما يقول كلود كاهن، كانت عريض التسامح.

نضيف انه لا ذكر لنظام الذمة في القرآن، ولا ذكر له في الصحيفة التي أصدرها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما دخل المدينة. والتي يمكن ان نعتبرها دستور أول دولة أقيمت في الإسلام على النمط التعددي، لأنها تقبل في صلبها المسلمين وغير المسلمين، وتشرك غير المسلمين في الحياة السياسية، وكذلك في الدفاع عن المدينة. تنص الصحيفة، في رواية سيرة ابن هشام: «ان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين (أما رواية أبي عبيد في الأموال فهي: «من المؤمنين»، وهي أبعد مدى في مضمراتها)، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» وتنص الصحيفة أيضاً: «ان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وان بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم». لكن لم يكتب النجاح لهذه التجربة لأسباب تاريخية جرت اليهود إلى التواطؤ مع أعداء «أهل الصحيفة». ففشلت في النهاية التجربة لأسباب ظرفية أدت إلى مصادمات قاسية وإلى طرد اليهود من المدينة لأسباب أمنية قاهرة. غير ان المبدأ يبقى. (انظر محمد الطالبي، محمد باني أمة، في دراسات في تاريخ إفريقية. ط، الجامعة التونسية، تونس ١٩٨٢، ص ٨٠ ـ ٨١

وهذا ما يدعوني في هذا السياق إلى ان أعود إلى نظرية تدخل في نطاق الفهم المقاصدي لنصوصنا، كنت طرحتها فيما سبق وعبرت عنها «بالسهم الموجه». أي السهم الذي يضبط الهدف والاتجاه. بالرغم من ثقل التاريخ الذي لا يترك السهم يتجه نحو الهدف المقصود عبر خط مستقيم غير ذي عوج. بل، تحت تأثير ضغوط الواقع والعقليات المواكبة له، قد تنسى مقاصد النص، ولا ينظر إلى اتجاه السهم، ويقع الانزلاق والانحراف عن الهدف. وهذا ما وقع فيما يخص معاملة من أطلق عليهم اسم «أهل الذمة». هدف الصحيفة، أي دستور المدينة، هو إنشاء مجتمع واحد، تعددي الأديان والهويات، على أساس التضامن والعدل والمساواة، وهذا نظام شبيه تماماً بالنظم «الفدرالية» اليوم، هو نظام أمم متحدة، لها خصوصياتها المميزة، متساوية في الحقوق والواجبات ضمن مجموعة واحدة، لا احتقار فيها ولا إهانة ولا حد من الحريات لأهل هذا الدين أو ذاك، فلنستخلص ان مقاصد الشارع، التي يشير إليها ما سميناه بالسهم الموجه والتي ينبغي ان نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، وقبول التعددية. وما لم يتحقق ماضياً يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنة التقدم. الماضي ليس فخراً ولا حسرة، إنما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكول لاجتهادنا.

تحليلنا يفيد ان ما يسمى بإحكام أهل الذمة كانت، في كثير من أشكالها الاحتقارية والاستفزازية، انحرافاً عن مقاصد الشارع. لكن ينبغي أيضاً ألا نقع في المغالات لا طرداً ولا عكساً. لا ننكر ان أهل الذمة تعرضوا إلى ضروب عديدة من الإهانات والإذلال، لكن ينبغي ألا نهول ولا نعمم. كانت التضييقات تنحصر في فترات التأزم، وهي فترات محدودة زماناً ومكاناً، ولم تبلغ قط هذه التضييقات حد التطرف الجماعي وتصفية غير المسلمين، كما وقع بالأندلس وصقلية بالنسبة للمسلمين. لم يعرف الإسلام دواوين التفتيش بفضل النص القرآني الصريح الذي لا يقبل التجاوز وفرت كل النظم الإسلامية، حتى في أسوأ الحالات، حرية الاعتقاد إلى غير المسلمين إلى حد ان ذلك كان يشترط بأوضح عبارة في مَنْ يرغب في

الدخول إلى الإسلام، وكان الموثقون يلتزمون ذلك كما يتضح من هذه الوثيقة التي ننقلها عن الفقيه الموثق محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار من كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق: ب، شالميتاوف، كورينطي P. Chalmeta et F. Corriente مدريد ١٩٨٣، ص ٤٠٥.

«أشهد فلان بن فلان الإسلامي شهداء هذا الكتاب في صحته وجواز أمره وثبات ذهنه وعقله انه نبذ دين النصرانية، رغبة منه، ودخل في دين الإسلام رغبة فيه... وكان إسلامه، طائعاً آمناً غيرفار من شيء ولا مكره ولا متوقع لأمر، على يد فلان...».

كما نضيف ان النظم الإسلامية الوسيطية وفرت كلها إلى الأقليات الدينية حق التحاكم فيما بينهم إلى قضاتهم طبق شريعتهم وأحكامهم. فهل يوجد اليوم نظام غربي يسمح للأقليات الإسلامية المهاجرة نفس هذا الامتيازات؟! نعم! لم يكن في أي عصر من العصور ـ بما في ذلك عصرنا ـ وضع الأقليات، على اختلاف أجناسها وأديانها، ورديأ ذهبياً. وفي الانتفاضات الداخلية القائمة في يومنا هذا شرقاً وغرباً دلالة واضحة على ذلك، وهذا ما يدعونا إلى الحذر في الإدانة. وعلى سبيل المثال أحيل من يريد ان يطلع على حياة اليهود المغاربة في العصر الوسيط، من خلال وثائق الجنيزة التي كتبوها بأيديهم والتي تعكس بصدق ظروف حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، على مؤلفات عالم يهودي من أبرز علماء عصرنا، شلوم دوف قويتاين (Shelomo Dov Goitein). وكنا عرفنا ببعضها في وقتها في الصحافة التونسية.

ان التاريخ الإسلامي، كالتاريخ الإنساني عموماً. مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحياناً إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها. وهكذا تنعكس الآية في كثير من الحالات، ويسود الظلم وتسود القسوة والفتن. والمسلمون وأهل الذمة في ذلك سواء. فلنتذكر أحداث سقيفة بني ساعدة التي كادت تفضي إلى فتنة بين المهاجرين والأنصار، والرسول لم يدفن بعد! مات عمر مقتولاً. وقتل عثمان مغتالاً. ورفعت المصاحف في صفين، لا تحاكما لكلام الله

وانما خديعة ومكراً. وقتل علي في الصلاة. وقتل ابنه ـ حفيد رسول الله ـ في كربلاء في أقسى الظروف. فهل هناك أشنع من هذه الانحرافات وهي قل من كثر؟!

كان لأهل الذمة نصيبهم من الألم. نحن لا نجهل ولا نخفي. سامهم الخليفة الموحدي أبو يوسف المنصور (٥٨٠-٥٩٥/١١٨٤-١١٩٨) أشنع ألوان الإهانة، مسلطاً نقمته على اليهود بالخصوص (انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط: القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣، ص٣٨٣، وفيما يخص أهل الذمة بالمغرب، وانقراض المسيحية انظر بحثنا:

Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition, dans Indige nous Christion communities in Islamic Lands, edited by M. Gervers and J.B. Bikhazi, Toronto (Canada),١٩٩٠, p.٣١٣-٣٥٥).

ولم يدم الظلم الذي سلط على أهل الذمة طويلاً، فقد زال بزوال الخليفة الموحدي. إذن ينبغي ألا نعمم وألا نبالغ، لأن المبالغة والتعميم تحريف وانحراف أيضاً. كما ينبغي ألا نسقط الحاضر على الماضي، فعقلياتنا اليوم ليست بعقليات أجدادنا، وليس منطقنا بمنطقهم ولا موازيننا بموازينهم. المهم هو إننا نجد في نصوصنا المؤسسة الموارد التي تمكننا من ان نسير دائماً نحو عالم أفضل وأكثر عدلاً، في اتجاه ما سميته «بالسهم الموجّه».

صدر حديثا في سلسلة كتاب ثقافة التسامح

عيال الله

د. محمد الطالبي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هرمينوطيقا تعريف الإرهاب

د . ابو يعرب المرزوقي

يبدو من خلال التصريحات الرسمية، أن كل دول العالم عازمة على محاربة الإرهاب. وطبعا فالمقصود هو دائما إرهاب الآخرين لكون كل واحد من الفرقاء لا يصف أفعاله التي يعتبرها غيره إرهابا بكونها إرهابا. وقد شرطت بعض الدول العربية والإسلامية مشاركتها في هذه الحرب بضرورة تعريف مفهوم الإرهاب شرطا مسبقا. ودافع هذا الشرط حسب رأيهم هو الدفاع عن حق الشعوب المحتلة أراضيها حقها في تحريرها بكل الوسائل وكذلك بتخليص هذا المفهوم من التحكم الإسرائيلي(في فلسطين) والروسي (في الشيشان) والهندي (في كشمير) والأمريكي (في جل دول المعمورة).

أسئلة ليس من مصلحتنا تجاهلها

وحتى نخلص النقاش من المماحكات سنحاول الفراغ من الأحكام الخاطئة التي تضعف الموقف العربي الإسلامي من علاج قضية الإرهاب لكونها لا تقدم قضاياهم في حكم الرأي العام بل تدمجهم في الدفاع عن الإرهاب بمجرد ربط عدالة قضاياهم بفساد مناهج الدفاع عنها فنطرح بعض الأسئلة ونشفعها بأجوبة سريعة.

×- ألا يعد اختيار العرب والمسلمين خطة بيزنطية (**نقاش وجودي حول طبيعة الأشياء**) اختيارا لأفسد المناهج في الدفاع عن قضية الحركات التحريرية؟ لماذا يتصورون تعريف الإرهاب الذي يطبقونه على ما يسمونه إرهابا في حربهم الأهلية

داخل بلدانهم مع معارضاتهم الإسلامية لا يصح على تعريف الإرهاب في شرع القانون الدولي؟ أليست الحرب هي أيضا ذات قوانين وأخلاق خاصة ونحن أمة الفروسية حتى عندما تكون الحرب حرب تحرير؟ أم إن نفس الفعل يمكن أن يكون إرهابا بالقياس إلى القانون الوطني ووسيلة تحرير بالقياس إلى القانون الدولي فيتعذر التمييز بين الطرق الإرهابية وطرق الكفاح التحريري المشروعة؟ هل يكون حق تحرير الوطن من الاستعمار أسمى من حق تحرير الإنسان من الطغيان في حين أن الأوطان لا معنى لها من دون حقوق المواطن والإنسان؟ هل يمكن لحق حركات التحرير في الصمود ضد المحتل أن ينفي خضوعها إلى قانون الحروب الدولي والقيم الكونية؟ وهب أننا أهملنا كل هذه الأسئلة هل من النجاعة الإعلامية والسياسية في محاولات التحرير أن نفصل بين وسائل الحرب والسلوك الذي يحقق تعاطف الرأي العام مع أصحاب القضية بدلا من أن يقزز منهم كل ذي عقل سليم مهما استفزته بشاعات السلوك الإسرائيلي والعنجهية الأمريكية؟

×- هل يمكن للتعريف الذي يبحث عنه العرب والمسلمون أن يكون بالدقة التي تجعله أفضل من التحديد الذي يمكن أن نستقريه من القانون الدولي الحالي؟ هل يوجد تعريف يضمن التغلب على ازدواج المعايير أعني سوء النية والنفاق اللذين هما جوهريان في السياسة عامة وفي السياسة الدولية خاصة؟ألا يكون من مصلحةالعرب والمسلمين أن يتخلوا عن هذا الوهم فيسلموا بأن موقفهم نفسه مزدوج المعايير وأن الحكمة تقتضي الاكتفاء بحل أكثر عملية وعدم شرط مساهمتهم في الحرب ضد الإرهاب بتحديد شبه ممتنع؟ وبيّن أن هذه المماحكات ليست ناتجة إلا عن عدم حسم الخيارات الأساسية في استراتيجية التحرير.

انجع المواقف لقضايانا

فبدلا من أن نتمسك بالتطبيق الصارم للقانون الدولي بما في ذلك قانون الحروب الذي لا يستثني حروب التحرير نلجأ إلى هذه الحلول المستحيلة لتجنب الخضوع

إلى القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان في تعاملنا مع مواطنينا. لكأننا لا نعلم أن الحجج التي نستعملها لتبرير أخطاء حركة التحرير الإستراتيجية(**إلى حد الخلط بين وسائل حرب التحرير المشروعة ووسائل الارهاب اللامشروعة**) بظلم الولايات المتحدة الأمريكية يمكن ان تستعمل لتبرير أخطاء حركات المعارضة الاستراتيجية (**الخلط بين وسائل المعارضة المشروعة ووسائل الإرهاب اللامشروعة**) بظلم أنظمتنا لمواطنيها: فنسبة الأنظمة إلى المظلومين والمغصوبة حقوقهم الدنيا في أوطانهم هي عينها نسبة الولايات المتحدة إلى المظلومين في العالم ولا فرق بين الظلمين إلا في مستوى التبريرات الايديولوجية للقهر المحلي المقبول والقهر الدولي المرفوض لما لا أفهم من العلل. لكأن ظلم ذوي القربى ليس أشد مرارة.

إن الاعتراف بالشطط الذي عم حركة التحرير التي تخلط بين دغدغة أحلام الجماهير والخطط التحريرية المؤثرة أفضل من كل المماحكات وربط قضية عادلة بمناهج تسيء إليها أكثر مما تقدمها: لست أفهم كيف يمكن أن يختلف الفلسطينيون على مسألة الحدود مع اسرائيل بين حل ٦٧ وحل ما قبل ٤٨ والقانون الدولي يعطيهم حلا ليس منه أفضل هو حدود التقسيم التي من دون قبول اسرائيل بها تفقد حقها في الوجود. لكن حركة التحرير الفلسطينية كادت تتحول بحكم المزايدات بين تقازيحها التي تكاد لا تتناهى إلى فوضى تفسد كل تخطيط ليس فقط على السلطة الفلسطينية بل على البلاد العربية المؤثرة مثل مصر والسعودية. فلا يمكن أن تضبط سياسيا إذا لم يكن استعمال القوة خاضعا لخطة معلومة تجمع بين الوعد والوعيد لتشتيت صف العدو وتحقيق المساندة الدولية. وهذا الأمر بات مستحيلا في حركة تحرير تتنافس فصائلها على التفنن في تشويه الخطة الكفاحية وفي تسطيح السذاجة التعبيرية وفي التلاعب بالمخيال الشعبي بالبطولات الزائفة الناتجة عن قصر النظر السياسي: كل ذلك أخطاء استراتيجية ضررها على التحرير أكثر من نفعها إذا كانت تساعد العدو على اقناع العالم بأن المسلمين كلهم مزرعة لسخف القاعدة. وتلك هي أكبر وسائل الدعاية ضد المسلمين لصالح إسرائيل: أن تصبح الممثل المسلم به في

الغرب لكل القيم يعتبرها الغرب انسانية وأن يصبح العرب ممثلين للنقيض. ثم هي فوق ذلك كله تجعل مثل هذا الشعب بعد التحرير غير قابل للحكم إلا بالطرق الدكتاتورية أو بالحرب الأهلية الدائمة: فما يحصل اليوم ضد العدو سيصبح السلوك العادي فيما بين الفصائل ويكفي دليلا على ذلك ما يجري في الجزائر وأفغانستان.

غاية القول أن المماحكات البيزنطية العربية في تعريف الإرهاب سببها التهرب من النقد الذاتي للأنظمة العربية في علاقتها بمعارضاتها علاقتها بها التي صيرت المعارضات إرهابية بظلمهم اللامحدود وبعدم تمكين المعارضين من التعبير السلمي عن مطالبهم وفي علاقتها بحركة التحرير التي جعلها ضعف الأنظمة وديماغوجيتها للحصول على شرعية كاذبة بحصر الظلم في النوع الخارجي، التغطية عن النوع الداخلي تخلط بين التعبير الساذج عن أمزجة أمراء الفصائل والخطط التحريرية التي تقتضي طبيعة الحروب التحريرية أن تكون وسائل للوصول في الغاية إلى تفاهم ما مع العدو ولو إلى حين. أما تعميق الأحقاد إلى حد يتعذر معه تعايش منظمات حركة التحرير فيما بينها فضلا عن التعايش مع العدو الذي قد يصبح صديقا كما يقتضي ذلك منطق التحرير فإنه ليس حرب تحرير بل هو عين الإرهاب إذ هو لا يتجاوز التنفيس عن حالات غضبية ترد الفعل ولا تفعل ومن ثم فهو لايمت إلى الفعل السياسي بصلة ولعل المزايدات التوريطية للحركات ذات التاريخ الارهابي العريق في الحضارة الاسلامية عللها أعمق مما نتصور كما بينت الاحداث الأخيرة في الوطن المسلوب الثاني.

افق تعريف الإرهاب ومقاصده

يقتضي تعريف الإرهاب تعريفا فلسفيا حقيقيا أن نقدم عليه البحث في صلته بطبيعة الأفق الحضاري الذي يمكن من فهمه. فهذا الأفق يكاد يؤول إلى مصدر الإرهاب الأساسي في عصر العولمة التي تمثلها سياسيا الولايات المتحدة. لذلك فلا بد من تأويل المواقف المتقابلة من تحديد الإرهاب في مستوياتها المنطقية والخلقية

والوجودية لفهم دلالاتها الحضارية والسياسية. والمعلوم أن هذا التعريف مهما كان عمليا لا يمكن ان يزيل الهوة الموجودة بين الأخلاق والسياسة اللهم إلا إذ تغيرت طبيعة السياسة. لذلك فإن تأويل خطط تعريف الإرهاب التي تستعمل في الجدل الدائر حاليا بين الناطقين باسم المترفين والناطقين باسم المستضعفين جديرة بالاعتبار. ذلك أنها تهدف في الغالب إلى إخفاء مواقف الفرقاء ومناوراتهم السياسية (**ومن ثم إظهارها**). فسوء النية عند الفرقاء يمكن أن تتبين لنا من خلال ثلاثة أنواع من التلهيات التي يستعملونها لاستغفال الناس:

x- **التلهية المنطقية**: فالتعريف بالصادقية (**إحصاء جميع الحالات التي يصدق عليها وصف الإرهاب**) في هذه الحالة أمر مستحيل. لذلك فكل من يحاول التعريف بهذه الطريقة يستهدف التسويف ولا يريد الوصول إلى مجال تفاهم ممكن بين الفرقاء.

x- **التلهية الخلقية**: رغم أن الصراعات السياسية لا تلغي اشتراك البشر في بعض القيم حتى عندما تبلغ درجة الحروب فإن محاولة إرجاع الخلافات السياسية إلى خلافات خلقية يعني ضمنيا عدم السعي الجدي إلى حلها.

x- **التلهية الوجودية**: تعد نسبة الإرهاب إلى حضارة بعينها أو إلى دين بعينه واعتبار المعركة ضد الإرهاب معركة بين الحضارة والبربرية أمرا لا يمكن فهمه إلا بكونه من فنيات الاستثناء الوجودي إذ مفاده أن صاحبه يحصر معنى الإنسانية في المدلول الذي تعطيه إياه الحضارة المسيطرة.

سوء النية الغالب على الفريقين

والحد مهما كان تاما فإنه لا يمكنه أن يأتي على الجدل الناتج عن سوء النية التي تسيطر على السياسة عامة وعلى السياسة الدولية خاصة. ذلك أن القوى المهيمنة عامة وأمريكا وإسرائيل على وجه الخصوص تعرف الإرهاب بالصادقية مدرجتين فيه كل تعبير عن الصمود ضد هيمنتهم. فحتى تعبير الفلسطينيين السلبي عن

صمودهم بعد تجريدهم من حقوقهم بالقوة الغاشمة (وكذلك بالقانون الدولي الذي حرف) تعده إسرائيل جريمة إرهابية وكذلك البعض من أصدقائها المزيفين.

لكن الفريق الثاني ـ فريق العرب والمسلمين ـ لا يخلو هو بدوره من سوء النية. فالنافذ من النخب العربية والاسلامية في السلطان السياسي والاقتصادي والثقافي والديني يعرفون الإرهاب بالصادقية كذلك رغم حصر تعريفهم على رد الفعل واستثناء انتهاك حقوق الإنسان التي يعتدون عليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا قصرا للتهمة على العدوان الخارجي دون العدوان الداخلي. فتجدهم يجادلون في أمور لا يقبلها عاقل ويعتبرونها وسائل مشروعة للصمود بخلاف ما تسمح به الأخلاق والعقل السليم فضلا عن كون اعتمادها ضارا بالقضية وحائلا دون كل إمكانية حكم شعب ربي على مثل هذا المنطق بعد الفراغ من عملية الصمود (اذ بعد توقف المعركة تتوجه الفئات المتقاتلة بعضها الى البعض فيمتنع تكوين دولة منظمة).

محاولة التعريف المفهومي

إن امتناع التعريف بالصادقية (**امتناع إحصاء الأفعال الإرهابية كلها**) لا يبقي إلا طريقة واحدة للتعريف: التعريف بالمفهوم تحديدا للصفات العامة التي تحيل إلى كل فعل أو منهج إرهابي. ويمكن أن ننطلق من تحديد أول بين بذاته وعام بحيث يحصل حوله الإجماع فنحصل على تعريف مبدئي: فالفعل الإرهابي بما هو فعل ينبغي أن يستهدف غاية وبما هو إرهابي ينبغي يتضمن خطة تستعمل القوة لتحقيق تلك الغاية.

وهذا التحديد يستثني من المحدود الحوادث غير القصدية والأفعال غير العنيفة لكنه يبقي على جرائم القانون العادي. ولكي نميز الأفعال الإرهابية من الجرائم العادية لا بد من ملاحظة أن غاية الإرهاب ينبغي ان تكون من طبيعة سياسية ضرورة حتى وإن كانت القضية التي يدافع عنها الإرهابي غير سياسية. ذلك أن الفعل الإرهابي حتى عندما يكون مافياويا (**أيا كان نوع المافية**) لا بد أن يتضمن البعد

السياسي السلبي لكونه مشروطا بإفساد القوة العامة، أو هو بصورة أدق مشروط بإدخال الفوضى على حكم القانون حتى وإن كانت دوافع هذا الفعل ليست الوصول إلى الحكم. لذلك فإنه يمكننا القول إن جوهر الإرهاب يتمثل أساسا في السعي إلى حذف الطابع العمومي لاستعمال القوة سواء بالقضاء الفوضوي على الدولة أو بتعويضها بتحكم القانون الطغياني. وإذن فالفعل الإرهابي هو فعل عنيف يستهدف تحقيق غاية ضد إرادة القوة العامة بالتعدي على مبدأ احتكارها إياه . فإذا كانت الغاية المستهدفة سياسية كان الإرهاب سياسيا وإلا فهو مافياوي.

لكن هذا التعريف لا يمكننا من الحصول على مجموعة قابلة للحصر التام للأفعال التي توصف بكونها إرهابية: أفعال عنيفة تستهدف القوة العامة إما إيجابا لافتكاك الحكم أو سلبا بالحد من تأثير القوة العامة وتحييد القانون من أجل تكوين سلطة موازية. ويمكن لتمييز عملي أول أن يمكننا من تصنيف مجموعة الأفعال التي عرفناها هذا التعريف. وهذا التمييز يؤلف بين معيارين: جنسية الأمر المستهدف بالفعل الإرهابي وجنسية الشخص القائم به. فنحصل عندئذ على نوعين من الإرهاب أولهما بسيط والثاني مركب من ثلاث فصائل. فأما النوع الأول فهو نوع الإرهاب الذي يخضع لقانون دولة بعينها يحدد بجنسية الموضوع الذي يستهدفه الفعل وجنسية الفاعل. وأما النوع المركب فهو الإرهاب الدولي إما بجنسية موضوعه الأجنبية (طائرة أو ماخرة أو سفارة الخ...) أو بجنسية فاعله الأجنبية أو بجنسيتهما الأجنبية معا. والنوع الأول يمكن تعريفه بالقانون الوطني أما فصائل النوع الثاني فتعريفها يتم بالقانون الدولي.

تعريف الإرهاب بالقياس إلى طبيعة القانون

وينتج هذا التمييز بين أنواع الارهاب عن خاصية أجنبية تربط الإرهاب بالقانون: جنسية موضوع الفعل الإرهابي وجنسية القائم به. فلنحاول الآن تعميق البحث في هذه العلاقة مستندين إلى إحدى خاصياتها الذاتية. ذلك أن لجوء الإرهابي إلى العنف

ليس إلا تعبيرا عن عدم لجوئه إلى القانون الوطني أو الدولي مبررا كان ذلك أو لم يكن في مقابل تحريفه عن غايته أو عدم تطبيقه. فتحييد القانون هذا وبصورة أخص تبريره الصريح أو الضمني يضع المشكل الحقيقي في تعريفنا. فإذا كان الإرهاب يعرف بالقياس إلى هذا التحييد (أيا كان تبريره) أفلا يتفق أن يكون القانون نفسه مولدا لأنواع أخرى من الإرهاب متضايفة مع الأنواع التي حددناها ومن ثم قابلة لأن توصف بكونها إرهابا عاما مقابل الإرهاب الذي وصفنا والذي يمكن أن نطلق عليه اسم الإرهاب الخاص؟ وعندئذ سنجد حالتين من الإرهاب العام المتضايف مع الإرهاب الخاص أحدهما وطني والثاني دولي:

×- الإرهاب العام المستند إلى القانون الوطني الذي تسنه سلطة غير شرعية أو طاغوت وطني يحرف القانون عن غايته الأصلية أو يحول دون تطبيقه. ويناظر هذا النوع الأول الإرهاب الوطني الخاص الذي هو إرهاب الصمود أمام الطاغوت الوطني.

×- الإرهاب العام المستند إلى القانون الدولي الذي تفرضه قوة أجنبية ما تتصرف تصرف الطاغوت الدولي بتحريف القانون الدولي عن غايته الأصلية أو بمنع تطبيقه . ويناظره إرهاب الصمود أمام الطاغوت الدولي.

توحيد مفهوم الإرهاب بمقتضى العولمة

وقد بسطت العولمة هذا التصنيف لكون الأبعاد الدولية والمافياوية والخاصة سيطرت ثلاثتها على الأبعاد الوطنية والسياسية والعامة ثلاثتها مما جعل أصناف الإرهاب ترتد إلى صنف واحد يتصف بهذه الصفات الثلاث: فهو مافياوي وخاص ودولي للأسباب التالية:

×- ففي المقام الأول أصبحت المقابلة بين العام والخاص فاقدة لمعناها ما دامت الدولة الدولية عديمة الوجود: فالعالم صار مجالا واحدا للصراع بين المافيات الكونية من دون سلطة سياسية عالمية تتحكم فيه كما كان الشأن في الدول الوطنية.

×- ثم إن الفصل بين السياسي والمافياوي يميل إلى الزوال لكون السلطة السياسية صارت شيئا فشيئا بعدا ثانويا من السلطة الاقتصادية. والمعلوم أن هذه السلطة لها وجها جانوس: فوجهها الشاهد والثانوي هو الوجه السياسي ووجهها الغائب والأساسي هو الوجه المافياوي.

×- وأخيرا فإن الفصل بين الوطني والدولي يمكن ان يعد ذا معنى لو كانت الدول الوطنية تستمد وجودها من شرعية وطنية. لكن السلط السياسية الوطنية أصبحت شيئا فشيئا مجرد منفذة لإرادة القوى المسيطرة التي تحرك سلطها هي بدورها تحريك الدمى السلطة الخفية للمافيات الدولية التي يوجد مركزها في الولايات المتحدة الأمريكية.

لذلك فإن القول إن الولايات المتحدة قد أعلنت مع الحلف الذي تسعى إلى تلفيقه الحرب على الإرهاب يفيد بأن مركز المافيا الدولية يحاول أن يهدئ الحرب الأهلية في الأوساط التي تحكم العالم بتلهية بديلة بعد اضمحلال المجموعة السوفياتية: الحرب ضد الفرق الثقافي للقضاء عليه بعد نجاح الحرب ضد الفرق الاقتصادي والقضاء عليه. وبين أن هذه التلهية رغم امتناع ربحها من دون طامة كونية لكونها تقابل بين مطلقين هدفها تحويل نظر البشرية عن المعركة الحقيقية: معركة قلة من المترفين تسيطر عليهم المافيات ضد الأغلبية الساحقة من البشر. والقصد من هذه التلهية واضحة: إدامة النظام المافياوي العالمي لكون الحرب ضد إرهاب الفقراء الهامشي يمكن ان يلهي الناس عن إرهاب المترفين البنيوي.

هل هي حرب على الإرهاب؟

لكن عاملا غريبا عن هذا المنطق غرابة مطلقة نما بغير علم من العالم لكي يغير النظام الروحي للبشرية ما بعد الحداثية. وهذا العامل ليست غالبيته إسلامية إلا مؤقتا. إذ إن هذه الثورة ستكون كونية لكون الصمود أمام ثقافة المافيات الدولية سيمتد شيئا فشيئا امتداد بقع الزيت ليبدع ثقافة أخرى. ولن يكون ذلك بالعودة إلى ثقافة

على النمط الطالباني وإلا فإن المسلمين يصبحون عارضي بضاعة دون ما كانوا عليه في القرون الوسطى: بل ينبغي أن يكون النمط المعروض بديلا متجاوزا بما فيه من كلي للموجود بما نتج عن خصوصيته من اشرئباب لكلي منشود لن يقدمه المسلمون إلا إذا تجاوزا خصوصيتهم قبل السعي لتجاوز خصوصية الغير وذلك باستيعاب أفضل ما عنده من الخصائص الكونية وخاصة حقوق الانسان بمقتضى العقل لاستكمال واجباته بمقتضى النقل.

وإذن فالحرب لم تعلنها أميركا ضد الإرهاب من حيث هو إرهاب(**بالمعنى الذي عرفنا**) بل هي أعلنتها ضد هذه الثورة التي تسعى إلى تحرير البشرية. ما تريد الولايات المتحدة وأده في المهد هو هذا العامل الجديد الذي يريد أن يغير نظام البشرية الروحي وتحريرها من أصول الإرهاب في العالم فاعله ومنفعله شرقيه وغربية شماله وجنوبه. وكون رد الفعل على هذا الارهاب قد لجأ إلى العنف المطلق أعني التضحية بالنفس لم يكن من محض الصدفة بل إنما ذلك لكون التغلب على عنف التضحية بالغير المطلق الذي يستمد منه النظام المافياوي خاصيته الجوهرية لا يكون إلا بالتضحية بالذات.

وقد فهم شباب العالم كله الأمر على هذا النحو عندما شرع منذ قبل الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) في التظاهر لرفض هيمنة العولمة المافياوية التي تستند إلى سلطان البنوك والبورصات والاستعلامات الدولية وجيوش التدخل الدولي وتحالف الأنظمة القائمة التي أجلسها على سدة الحكم مركز المافية العالمية: **الولايات المتحدة الأمريكية.**

المقدس وحدود الصدام

بين الجماعات السياسية في العراق

محمد عطوان

مقدمة

إن في ثنائية (الأنا) و(الآخر)؛ تلك وعواملها التي أفرزت عنفا رمزيا وافترضت (آخر) وعملت على حذفه، وفي علاقة التضاد؛ التي تُهدد الفرد بسلبه موضوع رغبته، ما يدفعنا، عند الكتابة، إلى معاينة الأبنية الفكرية المتحكمة في الثقافة السياسية في العراق اليوم، والمسكونة بتلك الثنائيات، عبر جس مناطقها الرخوة بآليات تحسس ومعالجة سايكوسياسية. وفيها ما يدفعنا بالفعل إلى أن نخمن في أنفسنا تسمية باطنية لصورها المعاشة والمنعكسة في الذهن، بترسيمها وتجسيمها وتحديد سماتها واستنباط جواهرها، واستنهاضها ومساءلتها. معتبرين تلك الصور أو الأبنية، وأية صور أو أبنية أخرى، نصوصا[1] متراصفة ومتراصة في آن، تنتظمها في الذهن كما في الواقع علاقات جذب ونفرة، ومحكومة بضرورات الطبيعة، وثمة تفاعلية رمزية ما قائمة بينها، تعينها على التحايث وتحرضها على النِديَّة.[2] فنتصور كيف من الممكن أن ينظر أحدها إلى الآخر، وما الذي يمكن أن يدور في خلدها في معادلة ترميز الوجود. ونخمن من ثم كيفية اتساق العناصر الأساسية المكونة لها، لتضحى في الأخير خطاباً (مقدسا) معتَمدا من قبل جماعة ما. وهكذا يجري تدارك الواقع الاجتماعي في مسار البحث عبر ملامسات تخيلية له من قِبلنا، من دون أن نقصر سريان فاعلية الملامسة التخيلية هنا عند حدود علاقة تلك البنى بعضها تجاه البعض الآخر، لرصد أحوال

تشكلها وإنشائها، من منطلق أن الواقع الاجتماعي ليس حقيقة مفارقة أو مجردة، بل "حصيلة ما يصنعه الفاعلون بتصوراتهم وتخيلاتهم، أو بمساعيهم وأعمالهم".[٣]

وكبديهية، فأن مثل هذه النصوص أو هذا النوع من البنى المتقابلة غالبا ما يكون عرضة للوقوع في فخاخ التمركز. ولذلك فإن في الإسلاميين .كبنى قابلة للانشطار . نصوصا، كما في الليبراليين نصوصا، وفي الشيوعيين نصوصاً، وفي البعثيين نصوصا أيضا، وبطريقة وكيفية معينتين إذا ما حصل التلاقي وجسَ الواحد منها الآخر بحكم الطبيعة، يتعرض النص المقروء/المرصود/موضوع التصادم هذا من بين النصوص إلى الترجمة أو النقد، حتى تبدو كل قراءة له ترجمة، وكل نقد أو تقريض له بداية للترجمة، ويعتبر النص؛ نقطة الانطلاق نحو نص آخر، نصه هو.[٤] انطلاقا من أن النص مادة أولية يتولد عنها أبنية معينة.

لذلك نسعى في هذا البحث إلى الخروج بإجابة عما إذا كان للقداسة، بوصفها سلطة، كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أو أنها كامنة خارج مكون تلك النصوص أو البنى. وتقصي ما إذا كانت الممارسات والمعتقدات التي تدين بها الجماعات ذات بعد ميتافيزيقي في ذاتها، أو أن استخدامها يدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. وأخيرا محاولة الكشف عن التداخل الذي تمارسه الأبنية غير الدينية بالأبنية الدينية، لتستلهم من السماوي قداسته، كنوع من عملية الإبدال التي تولدّها ضرورات تاريخية بحسب ما يخلِص البعض.

أولا: تضاد نصي مفترض

يقودنا هذا التمهيد، إلى معاينة توجهات ومواقف بنى من ذلك النوع، منضوية تحت المسمى الديني ومتأهبة للانشطار. ولعل ما يُحرض على البحث في هذا الموضوع؛ الإلباس المُمارَس في تلك البنى لوظيفة الديني للسياسي في أجنداتها، ومع أن التعميمات من هذا النوع ليست من خصائص التناول العلمي، ولكن، بتأمل بسيط نراها تصدق على التجربة العراقية السياسية ما بعد ٢٠٠٣ عندما نجد أن من تلك

البنى تستلهم من الروحي حمولتها الرمزية° وتشيعه عنوانا بنيويا، ولتعلن أنها قوى وحركات وجيوش دينية، ترفع على واجهاتها بصورة عملية رايات تضامنية (مقدسة) تنزع في الأخير إلى التعدد، ومن المتحقق أيضا أن تنشطر على أنفسها، فتنشأ على أنقاضها بنى جديدة ترفع رايات (قداسة) جديدة، من خلال تضاد نصي مفترض، يتولد تباعا، ما يؤلف في جانب خطير منه متوالية غير منتهية من ممارسات الإفناء، من شأنها أن تطال بنى أخرى، كنتيجة معلومة سلفا، أو متوقعة، تتصاعد على نحو صادم، وبالتبادل تُخلّف أضحية فعلية حيادية.[٦] ولا ينشأ التوالد بهذا المعنى دون أن يشرك في مسرحه لاعبين إضافيين. ومبعث ذلك؛ الهول الذي يصنعه مصرع الأب الأسطوري للجماعة، أو توقع مصرعه بتعبير فرويد. وشأن هذه الأضحية/اللاعب الإضافي أن لا علاقة لها/له بما يحصل بين الأطراف المتصارعة، أو إنها/إنه . بالافتراض والتوقع . جزء من طرف صراعي يُتحَكم بمدركاته وسلوكاته. جزء ضمن عضوية تعتبره موضوعا جديرا للصراع.

تتنشط عمليات الإفناء في ذلك من خلال التصنيف النمطي للتخوم، أو مجالات الإدراك الرمزية، أو من خلال افتراض الحدود البدائية الفاصلة بين فضائي المقدس والمدنس في المعادلة السياسية، وعبر إعادة تعريف ما هو عقلاني وغير عقلاني فيها، وتكريس عمدي للمتجّه الأيديولوجي بالعمل على تسييله. وبذلك تنشأ عند هذا التصنيف جماعات من نوع ترى أنها الدين الحق، وتتحصن بكتاب قداسي متعال، وتعلن من ورائه على الملأ أن من نصره وأيده دخل مع المؤمنين والناجين والصالحين، ومن خذله أو عارضه خرج عنه وصار من أعدائه المارقين، في ممارسة رمزية للعنف التبادلي كفرضية تفسر الصفة المزدوجة لإلوهية بدائية، تنتظمها وحدة الخير والشر، وهي صفة جميع الكائنات الأسطورية. إن في نظر هذه الجماعات يُرفَض كل تفسير لا ينسجم مع أحكام الدين فلا تباين في تفكيرها الديني، بل إن الأخير يتحرك في تمامية (مقدسة)، ولا شيء يمكن أن ينفلت من تفسيره، بمعنى آخر أن لا شيء ينفلت من التأويل.[٧]

وفي هذا المُتجَه يجري التغاضي عن أن للنص طبقات، عندما تُكشَف طبقة أو قشرة منه في معناه تظهر طبقة أخرى من المعنى، عملا بأن الواقع يتضمن ذلك التعدد في باطنه. ولا يقتصر مثل هذا المعنى على النص الديني وحسب، بل أن المرور على أدبيات بشرية يديم تلك الفرضية. النصوص ذات وجوه وبطون وطبقات تحمل وجوها متعددة.[٨] ومن ذلك يتحفز رد الفعل إزاء تلك المعادلة، حينما تكمن رغبة بعض الحكومات والدول في تأميم الدين ومحاولة الوصول إلى مرتبة تحد من نزوع الجماعات للاستيلاء عليه أو توظيفه لأهداف سياسية. معتبرة أن السعي دائما لاحتكار الدين أو توظيفه إنما يمثل تهديدا. وأن الشروع في مثل هذه القضايا حكوميا لا يعني ـ بأي حال ـ العسف المتعارض مع حرية التعبير المعتنى بها بروتوكوليا.

يصف (الغذامي) الحدود القلقة والمفترضة بين المقدس والمدنس؛ أنها تلك التي تكون بدايات لأشياء تنطلق إلى ما بعد الحد، وليست نهايات لما وراء الحد.[٩] ويدعونا افتراض عالم الظلام والفوضى والسديم خارج مجال المدرك والتي تنبع منه أسرار القداسة في (الأنا)، إلى أن نتساءل بخصوص الآتي؛ هل أن للقداسة، بوصفها سلطة، كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أو خارج مكون تلك النصوص التي ذكرنا؟ وهل أن شرط تحقق القداسة؛ النشاط والخبرة الإنسانية داخل حدود الزمن أم بالإمكان تصورها منزهة سرمدية في ذاتها؟

من الممكن أن نفترض تلك الحدود الفاصلة بين ما يتضمنه النص من قضايا تخص شؤون الناس وبين القداسة المحاطة به والمؤطرة لقشرته، من خلال استيعاب حدود تلك العلاقة مع المقدس وكشفها، ومعرفة أي من تلك الموضوعات تتصل به. لعل فهم النص وتأويل آياته أو تدبر معانيه وتطبيق أحكامه أفعال بشرية دنيوية محايثة وأبعد ما تكون عن صفة الإلوهية والتعالي، بمعنى إن كل تعاط مع النص هو إعادة إنتاج للمعنى على سبيل الزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل أو التشريح والتفكيك. ويجري ذلك سواء في الفقه أو الحديث أو في القرآن، من خلال

الاستعانة بمسبوقات فكرية وتوقعات من النص والأسئلة التي تدور في الأذهان في مرحلة سابقة.[١٠]

إن علاقة الفرد بالنص قائمة على ما يفيض به ذلك النص من حلول لأسئلة مسبقة، والحلول الواقعية المستوعبَة، بمعنى التفريق البدئي بين الديني وغير الديني. إن النص ـ بتعبير سروش ـ حامل لقضايا، نسميها قضايا دينية، وهي لا تحمل في طبيعتها من ذلك غير العرضي. فالصفة الدينية هنا عرضية لا ذاتية. وهي بمثابة الثوب الذي ترتديه تلك القضايا أو المعارف القابل للخلع أو الإزالة. فما يمكن أن يتضمنه النص الديني من معارف في الطبيعيات، يخص الطبيعيات ولا يخص الدين، وهكذا إذا تحدث نبي موحى إليه عن قضية رياضية أو فلسفية أو حقوقية، لا يعني أنها صارت دينية إلا بالعرَض. حتى يذهب (سروش) إلى أن العدالة نفسها ليست من إفرازات الدين، فالدين يجب أن يكون عادلا، ولكن، العدل يبقى مسألة غير دينية، وهكذا الحال في سائر القيم السامية.[١١]

لعل تسليما بهذا الاتجاه يحد من محاولات الاستبدال والحلولة التي يمارسها بعض مؤولي النصوص على المريدين والأتباع، حينما يرفعون ما هو ليس دينيا إلى مرتبة الديني، فيكتسبون أو يحتلون وضعهم في عملية التبادل. وإن حاجج شخص الناسَ في موضوعات دينية تتصل بعصر النبوة والوحي، أو بزمن الصحابة والتابعين فأنه يحاجج عن تاريخ ثقافي ديني وليس عن الدين. ولكي نصل إلى تصور نجده أقرب إلى الواقع؛ ندرك أن المقدس، هو في جانب منه حضاري، وفي جانب آخر منه ديني. أي أن ما تتفق عليه الجماعة، بوصفه من ثوابتها، جزء منه هو نتاج اجتهاد بشري وتجربة تاريخية، وجزء منه هو نص ديني مقدس. ولا يعني أن المقدس الديني يختلف عن المقدس الحضاري؛ لأن الفكرة الأساسية، هي في إيمان الجماعة، في عقيدتها الدينية والحضارية. لذلك، تطرح الجماعة ـ من خلال إيمانها ـ ثوابتها الدينية والحضارية، حسب رؤيتها وفهمها المشترك. وتصبح القداسة للديني والحضاري معاً، لأن كليهما عقيدة، وكلاهما يمثل الإيمان بالفكرة المجردة، التي

من خلالها تتشكل الجماعة وتوجد، وتحقق وحدتها.[١٢] إذن علاقة الحضاري بالقداسي رهن بممارسات ومعتقدات الجماعة التي ترمم لها على الدوام مقدسا حضاريا وهو موضوع التحفظ والمعالجة. إذ يوجد خلط بين الإلهي المقدس والبشري الذي كان يجب أن يكون غير مقدس لولا حجاب الالتباس والإلباس والتلبيس المتعمد من جانب (الكهنة) ورعاة المؤسسة الحكمية[١٣].

ثانيا: البعد القداسي في الممارسات والمعتقدات

إن من الممكن عد التواتر والتداول واحتضان ورعاية وقبول الكتب المقدسة من مستوى يصعب مقارنته بأية نصوص تاريخية أخرى أقل مرتبة منها، إلا أننا يمكن أن نتدبر أو أن نوجد مقاربة لمعنى القداسة، مع ما ينطوي عليه من رمزية، ومنبعه في نصوص أخرى غير سماوية إذا ما تتبعنا الأثر الذي يحدثه فضاء الندب والنواح في طقوس عاشوراء على سبيل المثال، أو الأثر الذي يحدثه تفجير عنيف لقبة أحد أئمة البيت النبوي عند الشيعة، أو الإيحاء الرمزي المُبث من عمارة الجوامع السنية على السنة أو ذلك المُبث من الجوامع الشيعية على الشيعة، أو الكوفية السوداء لمن يرتديها على مجتمع مثل مجتمع ميسان، أو اللباس الديني الشيعي واللباس الديني السني على مريديه، وكذلك الوقع الصوتي للخطب الوعظية، أو نشيد (موطني) بالنسبة لأهل العراق عموما. حتى نصل إلى فرضية؛ أن ما من دال في هذه الأمثلة يكون ميتافيزيقيا في ذاته، بل أن طريقة استخدامه تدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. لذلك يعكس البعد التاريخي والبيئة الثقافية آثارهما على الأتباع، فتتألف لديهم معان تبدو قداسية، ويتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه بالنسبة إليهم.[١٤] فتبدو مقدسة تبعا للحقائق المقدسة، وبسبب ارتباطها بتلك الحقائق، أو أنها تحظى باحترام وتحريم المؤمنين لحكايتها عن تلك الحقائق.[١٥]

يؤكد (بوريكو) على ذلك بقوله "إن العَلم المثلث الألوان يمثل الأمة الفرنسية وهو (شعارها)، لكن، ليس يعني العلم فرنسا، إنه يوحي إلى جملة من السلوكيات

والمواقف، عندما يُرى محمولا في مقدمة فيلق، أو مرفوعا على واجهة بناء رسمي".[١٦] أو حينما يرى ملفوفا ككفن على جسد شهيد. ونعتقد أن ما في هذه الأمثلة لا يوفر بعدا ميتافيزيقيا يمكن تأمله أو التفكر فيه. كما لا تنتمي مثل هذه التمثلات إلى الفكر المنطقي التجريبي. ولا يُعبِّر التضامن فيها عن واقعة بشرية تسري بذات المستوى من الجاذبية الكونية، انه مثل اغلب المثل والقيم السارية في المجتمعات، فكرة غير منطقية لا تُعامل إلا بصفتها مُركَبا من المعتقدات والممارسات. وهي ممارسات غير منحصرة بخلاص فردي ببُعده الديني والصوفي، وإنما يلعب الشعور بالجماعية الموحِدة دورا في تمثل المعنى القداسي للفرد أو للجماعة معا. وبمثل هذا الشعور تُستثار الأسطورة كضرورة مؤبدة يحتاجها الإنسان كلية، عبر انخراطه في مقولات تفسر له الأشياء وتهدئ من روعه بشأن مسيرته ومآلها. إن ما وراء العقلي، وما وراء منطق التنظيم المجتمعي وممارسات المجتمعات ومعيوشها، وما وراء قواعدها التي تختلف باختلاف الأمكنة هناك شيء مشترك عند الإنسان مهما كان أصله أو كانت ثقافته، هو؛ اللاوعي الجماعي للذهن البشري يغتذي بالصور نفسها والرموز نفسها والحوافز نفسها.[١٧] عملا بالفرضية التي تقول: لا يقوم أي مجتمع ولا يستمر إلا إذا توصل لان يتشكل كجماعة رمزية[١٨]، وهو الرأي الذي يسوقه علماء الرمزية الاجتماعية.

وما يعنينا هنا؛ النصوص المتعالية التي تؤطر بقداسات غير متحققة في أصلها أو ناشئة بنشوئه، وفي المجالات والأماكن التي تشكل تحول بداية وأصل الحقيقة، من خلال الاهتمام بمسألة الانفصال والقطيعة واللاإستمرارية. وهو ما يفسر لنا لماذا يغير الجينالوجي مواقعه بشكل مستمر، ويعيد النظر .بحسب فوكو .في مفاهيمه وأدواته التي يعتمدها في التحليل.[١٩] ولنصل إلى قراءة أن النص لا يكتب له الاكتمال ما لم يفترش خريطة التعدد الدلالي. لذلك هو لا يجيب على الحقيقة وإنما يتبدد إزاءها[٢٠].

ولعل الخطاب الديني المتغضن في تلك البنى، الدينية وغير الدينية؛ خطاب عن الدين وليس الدين نفسه. إن الدين بتعبير صادق جلال العظم؛ قوةٌ تدخل في صميم

حياة الناس وتؤثر في جوهر بنيانهم الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرهم وردود فعلهم نحو العالم الذي يعيشون فيه، وتشكل جزءا لا يتجزأ من سلوكهم وعاداتهم التي نشأوا عليها. وعلى ذلك يعتبر الدين .والقول للعظم .مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان في أوضاع معينة إحاطة تامة.[٢١] وفي ذلك تنساب الايديولوجيا بين تضاعيف ذلك المشتبك من العلاقات، عبر سعيها لأن توجد توافق بين ما في ذهن الفرد وما في العالم الخارجي.

لكن، الدين أوسع من الإيديولوجيا، وتحويل الدين إلى إيديولوجيا لا يفضي إلا إلى مسخه وهزاله. ولو جرى النظر إلى الدين بجميع شؤونه وتفاصيله لبدا أغنى وأسمى من الإيديولوجيا. تقوم الإيديولوجيا على خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكيم وتعميق سلطتها، وتعميق أفكار الآخرين بها. إنها تُغلِّب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقا لمصالح الطبقة.[٢٢]

من هنا، يمكن أن نتأمل البعد التاريخي للسرديات والنصوص الفكرية السياسية، لاسيما (القومية)، التي اعتمدت على فرضيات سرعان ما شابها التبدل مع تقادم الزمن، فسعت إلى ترميمها مجددا لتتمكن من التظاهر بنسخ جديدة ذات مقبولية لمريديها. فلبست لبوسا دينياً غير لبوسها العلماني، لتديم رمزيتها من ورائه، تبعا لظرفية اقتضت ذلك، وحشدت أتباعها تحشيدا إيديولوجيا. ما مكنها ذلك من رفع نداء المقاومة بلغة دينية كما هو باد في العراق اليوم، وفقا للمنطق الديني هذه المرة، بالارتكاز إلى فرضية أن المقاومة فعل مشروع لا جدال فيه، وأن أداتها سلاح طاهر يرقى إلى درجة التقديس، له سلطة أخلاقية تفوق مجمل ما دُوِّن تشريعيا. لقد عُصف نسيج المجتمع العراقي اليوم بقيم ثقافية دخيلة عليه، لعبت دورا في تسويقها توليفات وتركيبات تلك البنى التي راحت تؤسس إلى مواقف مفارقة للعقلي والمنطقي، حتى ليبدو الواقع الشعبي التحتي يرسم انعكاسا للبنية الفوقية .بالتعبير الماركسي .بصورهِ الشائهة الجديدة.

وهكذا نشأت عند بعض الأبنية القومية حركة دينية أصولية أجازت عبرها

للأتباع الانضواء تحت لواء المقدس لحمايتهم من الصراع الداخلي وتجنيبهم مواجهة واقع خارجي يتهددهم، حتى بدت كل المشاريع السياسية هذه المرة غير متطابقة مع ما يرومون الوصول إليه. عندما يصبح المقدس بالنسبة إليهم "المكان الطاهر المُطهَر الذي لا يقبل التباسا، والذي يرفض كل اختلاف وكل تباين والذي، بممارسته وهجوميته يتماهون معه كمثال أعلى من شأنه مقاومة كل تفسير عقلاني أو تحجيم من أي نوع كان".[٢٣]

ثالثا: تماهي الجماعة في الكلي المُدبر

لكن، كيف تتداخل الأبنية العلمانية بالدينية لتستلهم من السماوي قداسته بعد أن فقدت قداستها تبعا لمرحلة حكمية تاريخية؟ من هنا، يتعالق الإيديولوجي بالعلمي وبالموضوعي، ليبطل مفعوله اجتماعيا، مؤطراً إياه إطاراً أسطورياً ماورائياً. يقول (كريب) تحوَّر وتعدَّل هذه المعاني، ويتم تداولُها عبر عمليات تأويل يستخدمُها المؤولون في تعاملهم مع الإشارات التي يواجهُونها.[٢٤]

ولا يتوقف الأمر في هذه المسألة على القوميين وحسب، فقد راح يتمحور عدد غير قليل من الجماعات حول أبنية دينية وسياسية من هذا النوع ممن تستثمر الديني، لتصبح مكونا(الجماعات) أساسيا في تلك البنى، ولتتخندق وتتموضع فيها مأخوذة بأدلوجات، تولِّد في وعيها .نتيجة لذلك .حالة تشابك فريدة، تتمحور بين الاستكانة للخطاب المقدس المطروح أو الانصهار في تفاصيله، وبين التأمل الفردي لمحتواه والبلوغ للمعنى الكلي والحكمة القابضة بكل مساراته ومعانيه الجزئية. ولعل التماهي هنا؛ المناص الغالب في علاقة الجماعات بنصوصها المطروحة والذي غالبا ما يُمارَس (التماهي) في أوساط يسيطر فيها التفكير الجماعي على تفكير الأفراد بنحو محدد، حتى يُمارس عنفا رمزيا عبر عقل كلي مُدبِر، تتنازل الجماعة له ليفكر نيابة عنها، وليحدد مصيرها ويرسم لها مستلزمات تماسكها ووحدتها.

ولربما الذي يدفع إلى التماسك بهذا الاتجاه ما اصطلح عليه أركون وعي

الخطيئة[٢٥] التي أوجدتها رمزية النصوص المقدسة، فالزحزحة والاختلال الذي يصيب الجماعة وإعادة التوازن والتماسك من جديد لا يتم إلاّ بعد صدامات مختلفة الشدة. وهذا ما يفسّر اللجوء إلى الهيئات صاحبة الصلاحية لإضفاء الشرعية، أي لإنقاذ تماسك داخلي مشترك بين كل (المؤمنين) يقوده عقل كلي القدرة سواء كان مرجعا دينيا أو حزبا أو تيارا أو شخصا كاريزماتيا.

وتتسلل الرمزية عبر واحد أو أكثر من المعاني الاحتمالية الكامنة بمناسبة كل تغيير. وبالاعتماد على قوة التغيير وتسارعها، فعندما يكون التاريخ بطيئاً، والتغيير خفياً، تنزع الرمزية إلى أن تكون مجرد مجموعة من العلامات تدل بميكانيكية على سلوكات وعلى صيغ مركَّزة مستقرة. وعندما تتزعزع المجتمعات بفعل الأحداث الداخلية أو الخارجية الكبرى ـ وهذا ما هو حاصل منذ دخول الغرب الحديث إلى المجتمعات الإسلامية ـ تصبح الرمزية بغية الجميع بإلحاح، ولكن إجاباتها وصيرورتها، في الإطار الجديد، تتعلّق بالوضع الاجتماعي الثقافي لكل مجموعة أو طبقة.

وفي الوجه الآخر من قتامة الصورة، يحضر من أصبح جزءا من حالة التماهي ليستحيل هو نفسه إلى باث للنص فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ متلقيه ما فهم هو من النص المبثوث ليبثه إلى متلقين كثر. وليحل بديلا عمن كان يحكم تفكير تلك الجماعة ويؤسس لها تماهيها أيضا، كنوع من التعويض السايكلوجي، ليصير صورة أو ظل الكلي هو، عبر إعادة إنتاج ما كان يشيعه ذلك العقل الكلي المُدَبِر، فيتقوى خطاب التماهي مرة أخرى، كما يتقوى خطاب الكليات المتولد عنه، عبر صور تناظرية، مؤسسا لعنف رمزي آخر جديد، معطيا لذاته معنى الضغط أو القسر أو التأثير الذي يتحدد بالتواطؤ لناحية إدخال علاقة السلطة إلى النفوس كعلاقة طبيعية من وجهة نظر المهيمنين.

لكن، كما أسلفنا، ليست هذه العلاقة حكرا على البنى الدينية وحسب، وإن كان المُتجَه يتجلى فيها بوضوح، فإن هناك سمات سياسية وفكرية مشتركة مع

مرتكزات الصَدامِيّة ـ نسبة لصدام حسين ـ مع ما كانت تبالغ به في علمانيتها، ومنها النزوع نحو العنف في مواجهة المعارضين تحت منطلق يأخذ صفة القداسة أيضا. يحكم مقوم ديني/نص ضمني ذو طبيعة دينية سلوك المنظومة الصَدامِيّة. علما أن (الصَدامِيّة) أو أية قوة أخرى ليست مفهوماً مقدساً أو جوهراً قائماً بذاته، ليساغ له إشاعة العنف وإكساب الشرعية، بل أن الشرعية والقداسة تغذيا من بعدهما الاجتماعي الذي استمرأ حالة العنف والعنف الرمزي معا. وبالتالي فإن الاعتقاد بشرعية الهيمنة ليس فعلاً حراً وواعياً، إنما يعود إلى توافق مباشر بين البنى المُدخَلة التي أصبحت لاواعية وبين البنى الموضوعية.[٢٦]

لقد عمل نهوض المؤسسة الدينية بخطابها القداسي، والقائم على اجتهادات الأسلاف وآرائهم والتسليم باجتهادات من يدعون قيادة الأمة المتدينة اليوم، بصفتهم الحارزين لمكنونات النص (منتجو الخطاب الديني) وبالتكيُّف مع رعاة المؤسسة السياسية، عمل على زحزحة مضمرات النص نفسه والمقاصد التي كان يكمن ورائها سر تصديره. لذلك، حصل تراجع ملحوظ لمعتنقي الخطاب العقلاني في المختبر السياسي العراقي، عندما تعضت القداسة فيه بنحو كبير، لمصلحة معتنقي الخطاب الغيبي (المقدس). وفيه من تحصن وتدثر بأردية العلمانية ليس يقوى اليوم على مقاومة من تدثر برداء السماء. ومرد ذلك عائد إلى الصدمة الحضارية العالمية العنيفة، التي تلقتها مجتمعات مقصيَّة، ومنها المجتمع العراقي، والذي من الصعب عليه أن يستوعب مجمل مفردات المتغير الثقافي العنيف المهدد لبنيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.[٢٧] والتي يستند إليها وجود ومصير الفرد أو الجماعة فيه. ولا يمكن بحال من الأحوال تصور استعادة التوازن في التعامل معه (المتغير) ومواجهته إلا بالتحصن الروحي الجمعي كخيار مستميل.

ولا يؤمِّن ذلك غير الخطاب الديني الغيبي الذي أصبح متكأ لا مناص منه إذا ما قورن بالمفردات المطروحة التي تبعث على اطمئنان الجماعة. فيتراجع ـ تبعا لذلك ـ الخطاب العقلاني المتلبس بلبوس العلمنة، ما يفضي إلى فراغ وغربة بيئية يصعب

فيهما تصور تعايش محتمل بين الخطابات المتغايرة معا. فتعمل مثل تلك القوى بغية الحفاظ على قدر معين من التوازن على تحويل التاريخ الوضعي الممكن والمحتمل والضاغط إلى تاريخ قدسي تجاوزي متحرر من الفضاء ومن الزمن الأرضيين. هذا القلب يحصل بتعبير أركون "عند مستوى البث بفضل تقنيات تأليفية خاصة، وعند مستوى التلقي بفضل استبعاد كل اهتمام تاريخي وسوسيولوجي وسايكلوجي بالمفهوم العصري لكلمة عِلم."[٢٨] وعلى ذلك نلمس مساحة التعاطي تلك في مجتمعات غابت عنها مقومات الفردية كمفهوم فلسفي تاريخي. إن مجتمعا مثل المجتمع العراقي لم يعايش قيم الفردية إلا على صعيد نخبوي وبين أوساط الجماعات العلمانية في بدايات القرن الماضي، أو حصريا بين النخب المشتغلة في حقل الثقافة وليس في حقل السياسة، ويعبر ذلك عن استثناء في الحركة التاريخية للمجتمع العراقي، التي يغيب معها أي ملمح أو فضاء ذي صبغة تاريخية بسبب ضآلة الأثر.

خاتمة

نخلص في الأخير إلى أن التغييب التاريخي للبنى/للنصوص يجعلها تتضخم كعلامة .بتعبير دريدا . تضخما مطلقاً. التضخم بذاته الذي يشير من خلال وجه أو ظل له إلى عَرَض، حتى لكأن حقبة تاريخية .ميتافيزيقية باتت مطالبة بأن تحدد فضائها الإشكالي كله كلغة، مهددة في حياتها، ضائعة ومبلبلة لكونها لم تعد تعرف حدودا لها، ومحالة إلى تناهيها الخاص. ولذلك تتحايل بعض البنى/النصوص لتبني شرعية سياسية لها وتعبئ وتحشد الجماعات، وتستخدم التحشيد هنا كأداة لاستبعاد بنى/نصوص أخرى، إلى جانب استخدامه (التحشيد) كإحدى أدوات السياسة التي تتعامل بها في علاقاتها مع القوى الأخرى التي تصل إلى حد التكفير والتسقيط والاقتتال في الاحتمالات المتوقعة. حتى يفهم العنف الواقع .في ضوء تلك العلاقات .على أنه النزوع الذي يتغذى على ما تفيض به رمزية النصوص وقداستها، وما يمكن

أن تستجيب لمفرزاتها مواقف الجماعة المؤمنة بها ضمن مسكونية وعي خطيئي لا انفكاك منه. ويحصل تبعا لما نرى تماهي تلك الجماعات بنصوصها المطروحة ما يدفعها إلى أن تنتج عنفا في المعادلة الصراعية عبر عقل كلي (عليم) ومدبر يشتغل نيابة عن المجموع ويحل في مخيلته، بطريقة تُلبس الفرد .إن وجد .لبوسا جماعيا استتباعيا.

الهوامش والمراجع:

---

(١) المراد بالنص هنا؛ أكثر من مجرد خطاب أو قول، أنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية التي يعتد بها على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية، بمعنى إنها مكونة بفضل اللغة لكنها غير قابلة للانحصار في مقولاتها وبهذه الطريقة فأن النص جهاز عبر لغوي. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد(١٦٤) آب ١٩٩٢، ص٢١١.

(٢) تعتبرُ التفاعلية الرمزية واحدةً من المحاور الأساسيةِ التي تعتمدُ عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى الوحدات الصغرى (MICRO)، منطلقةً منها لفهم الوحدات الكبرى، بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فأفعالُ الأفراد تصبح ثابتةً لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بُنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. لمزيد من التفاصيل أنظر: إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٤٤)، ١٩٩٩، الكويت. ص١٣٠.

(٣) علي حرب، هكذا أفكر ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٤٤.

(٤) هذه المقاربة جاءت بالاستفادة مما ذهب إليه باث. أنظر: اوكتافيو باث، الترجمة(الأدب والأدبية)، ت: إدريس المصمودي ومحمد القاضي على موقع (الانترنت)
.www.fikirwanaked.aljabriabed.net

(٥) لعل زيارات السياسيين المتكررة للإمام السيستاني ومحاكاة فتاواه بنحو يتمثلها العلمانيون قبل

الدينيين خير مثال على الاستثمار المكشوف للمقدس في المشهد السياسي العراقي الراهن. وكذلك الزيارات المتناوبة على مقتدى الصدر، لا بعَّده طرفا فاعلا في المعادلة السياسية وإنما بعَّده المدخل الرمزي المقترَح لمجمل العملية السياسية. كذلك الزيارات لإمام الأزهر ، وزيارات أئمةَ العربية السعودية وغيرهم.

(٦) لا ينبغي أن تعرف العلاقة بين الأضحية الممكنة والأضحية الفعلية بعبارات الجرمية والبراءة، فلا يوجد شيء للتكفير إن المجتمع يسعى للانعطاف نحو ضحية حيادية نسبيا ضحية قابلة لان يضحى بها نحو عنف يخاطر بضرب أعضائه الخاصين، أولئك الذين ينوي حمايتهم بأي ثمن كان. رينيه جيرار، العنف والمقدس، جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢. ص١٨.

(٧) عدنان حب الله، جرثومة العنف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٨، ص٢٦.

(٨) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط٢، تاريخ بلا، ص ص ١٣.١٤.

(٩) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠، ص٥٢.

(١٠) علي حرب، مصدر سبق ذكره، ص١٨٢. كذلك عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص١٣. كذلك أنظر للتفاصيل: مبحث (النبوءات البدائية) لـ علي مبروك عن كتابه النبوة . من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣،ص٨٢.

(١١) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، التاريخ بلا، ص ص ١١٠.١١٢.

(١٢) رفيق حبيب، المقدس: حق القبول أو الرفض، على موقع الانترنت:
http://www.balagh.com

(١٣) أنظر: محمد يوسف، كيف الطريق إلى سلطة البياض المطلق، مجلة أفق الثقافية، في ١/مايس/٢٠٠١. على الموقع الالكتروني: http://www.ofouq.com

(١٤) للاستزادة أنظر: إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.

(١٥) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص٢١٤.

(١٦) بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص٣٤٣.

(١٧) الرموز Symbols: وهي مجموعةٌ من الإشارات المصطَنعة، يستخدمها الناسُ فيما بينهم لتسهيل عمليةِ التواصل، وهي سمة خاصة في الإنسان. وتشملُ عند جورج ميد اللغةَ، وعند بلومر المعاني،

وعند جوفمان الانطباعات والصور الذهنية. أنظر: علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص٢٣٨. كذلك أنظر: جاك لومبار، مدخل إلى الانثولوجيا، ص٢٦٨.

(١٨) وهذا يتأتى من أن الثقافة عند بوردو تَفرضُ مبادئ بناء الواقع الاجتماعي الجديد، كما أنها . كأنساق رمزية . هي بمثابة رأس مال قابل للتحول إلى رأس مال اقتصادي أو اجتماعي أو أيّ شكل آخر من رؤوس الأموال المختلفة.

(١٩) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٩.

(٢٠) صلاح فضل، مصدر سبق ذكره، ص٢١٤.

(٢١) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ١٩٦٩، ص١٧.

(٢٢) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الأشرف، تاريخ بلا، ص ص ١٨٠.١٧٨.

(٢٣) عدنان حب الله، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

(٢٤) إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.

(٢٥) محمد اركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(٢٦) علي سالم، بيار بورديو السوسيولوجي الغائب، جريدة النهار، بيروت، الجمعة ٨ شباط ٢٠٠٢.

(٢٧) لعل ما نطرحه يرتبط بالنستولوجيا؛ ذلك التوق غير السوي للماضي أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهذا الوضع ناتج عن عدم القدرة على التكيف مع الواقع الجديد والذي فرضته المتغيرات المتسارعة والتحولات الكبرى في البناء الاجتماعي والثقافي والسياسي، وبالتالي أصبح هناك نوع من اغتراب الذات وانفصالها عن الواقع، خاصة إذا كانت هذه المتغيرات والتحولات تملك من السرعة والديناميكية ما تفوق قدرة العقل البشري، وبالتالي أصبح بحاجة إلى قدرة عالية من التكيف مع المتغيرات والتعاطي معها بصورة تضمن له التعايش مع متطلبات العصر بطريقة منطقية واقعية.

(٢٨) محمد أركون ولوي غارديه، مصدر سبق ذكره، ص١٧٤.

هل كانت الحضارة العربية الاسلامية حضارة حوار؟

د. محمد الشيخ*

أهل الفكر في تقويم أمر الحضارة الإسلامية على مذهبين: ما بين مفرط في مدحها، وما بين مفرط في الحط عليها. ولا يعدم المعتقد فيها من شواهد: فقد أنتجت هذه الحضارة ثقافة "العقل" و"الفكر" و"التسامح" التي كانت بمكان من "الحوار" مكين، فقيدة النظير في "المناظرة" مستوحدة في فنها. وبالمثل، ليس يفتقد المنتقد لها من دلائل: فهي، عنده، أورثت ثقافة "الجمود على الحرف" و"التعصب" و"التكفير" و"استصغار المخالف للملة"، فكانت بذلك حضارة: «من سَلَّمَ سَلِمَ ومن اعترض هلك»، أو ثقافة: «سَلِّمْ تسلم، واحذر كلمة اعتراض أو إضمار، فربما أخرجتك من دائرة الإسلام»[1]. وكان لا على المرء فيها، إن هو طلب السلامة، سوى الاقتداء بسياسة المعرفة التي سنها ابن عربي: «الزم الإيمان ولا تنكر، ولكن اسكت إن لم تقر»[2]. وقد أجمل هذا الأمر الطبيب رشيد الدين علي بن خليفة حين أنشأ يقول: «لا تثق إلا بمعتقد في شيء ما يرجوه ويخافه متيقن أنه لا حق إلا اعتقاده، فأما الشاك فيما يعتقده، أو من لا يعتقد شيئا البتة، فلا تثق به، ولا تتخذه صديقا»[3].

وإذ يحشد المدافع على الحضارة العربية الإسلامية الأمثلة: هذه أندلس التسامح الديني العجيب الذي جمع بين أهل الكتاب في وئام، وهذه بغداد المناظرات بين أرباب المذاهب الكلامية كائنين من كانوا: موافقين في الملة أم مخالفين، كلهم إن لم يكونوا "إخوانا في الدين"، فلا أقل من أنهم "شركاء في الخلق" ـ بحسب عبارة

*باحث واستاذ جامعي من المغرب.

الإمام علي البديعة، وهذه بلاد الري كانت: «أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادها وكثرتها»[٤]؛ فإن المنتقد لها لا تعوزه، بدوره، الشواهد: هذه قاهرة الحاكم بأمر الله ألبست نساء "أهل الذمة" الأجراس في الحمامات لكي تعلن للملأ: "ها أنا ذمية، فاجتنبوني!" وهذه أندلس المنصور بن أبي عامر كم قتل فيها من المشتغلين بكتب الحكمة وكم أحرقت لهم من الكتب، حتى قال ابن حزم عن علم الفلسفة بالأندلس: «وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه»[٥]...

فقد تحقق أن الناظرين في أمر الحضارة العربية الإسلامية على طرفي نقيض: معتقد ومنتقد، والمتوسط منهم المحقق يندر.

مصير غريب ذاك الذي يحكم العقل البشري: إنه ميال بأن يُنَزِّلَ أحكامه وقيمه الحاضرة على الماضي؛ فتراه، بأثر من ذلك، يروح يبحث في هذا الماضي عن "مقدمات" لقضايا اهتماماته الراهنة. وهكذا تجده يبحث عن أصول "الديمقراطية" الحديثة في حضارة اليونان، مثلا، وعن أصول "دولة الحق والقانون" في الحضارة الرومانية، افتراضا، وعن "احترام البيئة" في حضارة الهنود الحمر القدامى، تخمينا...وما كانت الأمة العربية بدعا من الأمم، ولا كان تنزيل الباحثين فيها قيم العصر على الحضارة العربية الإسلامية القديمة استثناء. ولعل من بين أهم التوصيفات التي استأثرت باهتمام الباحثين اليوم في هذه الحضارة توصيفها بأمرين: "أنها حضارة التسامح"، وأنها "حضارة الحوار". وما من غرابة في هذا الجمع بين مبدأي "التسامح" و"الحوار". إذ الأصل في "الحوار" أن يبنى على مبدأ "التسامح". ولطالما اهتم المحدثون بهذين المبدأين. إذ منذ كتابات المفكر الفرنسي بيير بايل إلى كتابات المفكر الكندي المعاصر ميكائيل فالزر، مرورا بكتابات جون لوك وفولتير وغيرهم كثير، والاهتمام بمبدأ "التسامح" ما انكف. وبالمثل، منذ كتابات أوائل منظري التأويليات، من أمثال شليرماخر، إلى محدثيهم، أنظار جادامير وفرانسيس جاك وريكور وهابرماس وأوتو آبيل، مرورا بمارتن بوبر وأضرابه، والاهتمام منصب على

"الحوار" ما فتر...

وبعيدا عن المعتقد والمنتقد، فإنه قد لا يجد الناقد بدا من تبين أن ما من حضارة قديمة، أيان كان شأنها، إلا والشأن فيها أن تعجز عن الإيفاء بمطالب الحضارة الحديثة. كلا، ما كانت "ديمقراطية اليونانيين" من الديمقراطية الحديثة في شيء، وإنما كانت هي "ديمقراطية الأسياد" التي أقصت المرأة وأبعدت العبد. وبالمثل، ما قامت "بيئية" الهنود الحمر إلا على اعتقادات يمجها العقل الحديث؛ من مثل ذبح الأطفال على مذبح الآلهة قرابين...وبالتلقاء، لا حضارة شهدت على "التسامح" المطلق، ولو كانت حضارة الأندلس، ولا حضارة عاشت على "الحوار" المثالي، ولو كانت حضارة اليونان.

وما كان هذا قولا من عندياتنا، وإنما سبقنا إليه بعض المنصفين من أهل تراثنا. خذ بنا، مثلا، إلى ما أورده أبو حيان التوحيدي .في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" ـ على لسان الوزير ابن سمعان بعد أن استعرض هو سمات الأمم الحضارية سلبا وإيجابا: «وبعد، (...) لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير. وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم (...)»[٦]. وحسبنا ما أورده على لسان شيخه .أبي سليمان السجستاني المنطقي .من قول منصف لا مقرظ هو ولا معترض: «اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشرور، وفي جميع المعاني والأمور اشتراكا أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها. واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع. وفيما اشتركوا فيه المحمود والمذموم»[٧]. والحق أن مثل هذا الرأي المنصف المحقق إنما شأنه، على التدقيق، أنه يكون: «شيئا يجده [في نفسه] كل من كان (...) متنزها عن الهوى والعصبية، محبا للإنصاف في الخصومة، متحريا للحق في الحكومة، غير مُسْتَرَق بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخر بالعادة».

١ـ حياة وموت حضارة المناظرات

لعل من السمات التي وسمت الحضارة العربية الإسلامية أنها شكلت "فضاء عموميا" للمناظرات مزدهرا. بل أقامت، في أحايين كثيرة، أسواقا للجدال. وقد ذهب البعض إلى أن الأصل في لفظة "المناظرة" أنها اشتقت من "النظير"، فلا مناظرة إلا بين "نظيرين". وذاك شرط لها أول. وشرط ثان هو أنه ما زال النظراء يختلفون. فكأن الأصل في المناظرة "التناظر" و"التخالف". وقد اتخذت هذه المناظرات أشكالا متباينة: ما بين "مناظرات داخلية" جرت بين أبناء الملة الواحدة، على مختلف مشاربهم، و"مناظرات خارجية" بين أهل الملة وغيرهم من أصحاب الملل والنحل. فشملت الداخلية منها كل معارف العصر: الدخيل والأصيل. إذ من الأصيل شملت النحو والفقه وأصوله، ومن الدخيل العلم والفلسفة، ومما بينهما الكلام والبلاغة والمنطق...ثم إنه غلب عليها، شيئا فشيئا، النظر في أمر الديانات. ولربما عاد هذا الأمر إلى أن الهوية كانت تتحدد آنها بدءا من مبدأ الدين، فكان الدين ما به يعرف القوم. ومن هنا كنا نجد مناظرات بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل. وما زالوا يفعلون حتى إن ياقوت الحموي ذكر عن المتكلم الفقيه الحسن بن الخطير ـ المعروف باسم الظهير ـ أنه كان عارفا باللغة العبرانية، ويناظر أهلها بها، وأضاف: «حتى لقد سمعت بعض رؤساء اليهود يقول له: لو حُلِّفت أن سيدنا كان حبرا من أحبار اليهود لحلفت، فإنه لا يعرف هذه النصوص بالعبرانية إلا من تدرب بهذه اللغة»![٨]

غير أن ما يمكن أن يلاحظه المهتم بالتراث أن هذه المناظرات كانت تؤول دوما إلى إعلان ناقلها انتصار المناظر المسلم. والأمر في هذا يعود إلى شيئين: أولا؛ ما كان بامكان ممثل الحضارة العربية الإسلامية أن يقر بأنه ناظر فنوظر وجدل فجدل. وإلا يكون آنها متشككا في بضاعته ـ اللهم إلا إذا ما نحن استثنينا بعض الأخبار النوادر التي أشارت إلى فقهاء "تنصروا" نجدها منبثة في تضاعيف بعض كتب التراث غير مقصودة لذاتها، ومصحوبة في غالب الأحيان بالتعوذ والحسبلة. وثانيهما يعود إلى طبيعة المناظرة ذاتها من حيث أن الغالب عليها حب الغلبة.

هذا وقد اهتم بعض المحدثين بأمر المناظرة، بل إن منهم من دعا إلى إحيائها الإحياء. لكن ما تم الانتباه إلى بعض عيوب المناظرة. إذ مثلما أن للمناظرة محاسنها، فإنه للمناظرة أيضا مساوئها. والحال أن قليلا من القدماء بل أقل من القليل الذين وفوا بحقوق المناظرة. هذا يونس الصوفي قال: «ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، فأخذ بيدي، ثم قال: "يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخوانا، وإن لم نتفق على مسألة"». وقد علق الحافظ الذهبي على هذه الحادثة الجليلة بالقول: «وهذا يدل على كمال عقل هذا الإمام، وفقه نفسه؛ فما زال النظراء يختلفون». وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك وقد ذكر صاحب كتاب "مناقب الرازي" أن هذا الإمام كان يدأب على القول: «ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ»، وعلى الإفضاء والإسرار: «ما كلمت أحدا قط إلا وأحببت أن يوفق ويسدد ويعان، وما كلمت أحدا قط إلا ولم أبال بَيَّنَ الله الحق على لساني أو على لسانه». وقد ذكر أن الفقيه حاتم لما دخل بغداد في أيام ابن حنبل اجتمع إليه أهل المدينة فقالوا: «يا أبا عبد الرحمن، أنت رجل أعجمي، وليس يكلمك أحد إلا قطعته، لأي معنى؟»، فقال: «معي ثلاث خصال بها أظهر على خصمي». قالوا: «أي شيء هي؟» قال: «أفرح إذا أصاب خصمي، وأحزن له إذا أخطأ، وأخفض نفسي لا تتجاهل عليه». فلما بلغ ذلك أحمد بن حنبل قال: «سبحان الله، ما أعقله من رجل!»[٩] وتنبه الفقيه الأصولي والواعظ محيي الدين القرشي التميمي إلى ما لإكثار الشغب في أثناء المناظرة من تشويش على تحقيق الحق، فكان يناظر ولا يحرك له جارحة[١٠]. أكثر من هذا، هذا أحد المتكلمين من أهل الاعتزال: «كان يناظر وهو لا يتحرك منه شيء ويرى كثرة الحركات عيبا»، إلى أن كلمه النَّظَّام، في قصة مشهورة، فأخرجه عن طبعه[١١]. وكان ابن داود الظاهري خصما لابن سريج في المناظرة، وكانا يترادان في الكتب، فلما بلغ ابن سريج موت محمد بن داود، حزن له، ونحى مخاده، وجلس للتعزية، وقال: «ما آسى إلا على تراب يأكل لسان محمد بن داود»[١٢]. وناظر أبو الوليد الباجي ابن حزم مناظرة شهيرة ومع ذلك ما حفظها عليه، إذ ذكر صاحب "الذخيرة في محاسن أهل

الجزيرة": «بلغني عن الفقيه أبي محمد بن حزم أنه كان يقول: لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب [أبي محمد بن نصر القاضي (ت ٤٢٢)] مثل أبي الوليد الباجي». وعجب ابن بسام لما كان يتميز به ابن حزم من فضيلة الاعتراف، فعقب قائلا: «وقد ناظره بميورقة ففل من غربه، وسبب إحراق كتبه، ولكن أبا محمد [ابن حزم] وإن كان اعتقد خلافه، فلم يطرح إنصافه، أو حاول الرد عليه، فلم ينسب التقصير إليه»[١٣].

على أن للمناظرة آفات مكينة. وما أكثر ما أنكر المفكر العربي أمر المناظرة: يرى منها ما يرضي، ولو قد تكشفت له ما وراء ذلك يرى آفات لا تعد. وذلك بالرغم من أن العديد من مفكري الإسلام حاولوا الحد من بعض الآفات التي تعتري المناظرة، وذلك بابتداع مختلف سبل التخفيف من غلوائها. هذا موفق الدين بن قدامة ذكر أنه كان من دماثة خلقه أنه: «كان لا يكاد يراه أحد إلا أحبه»، وشهد فيه شاهد فقال: «ما رأيت أكثر احتمالا منه»، وقد ذكر الضياء عنه أنه: «كان لا يناظر أحدا إلا وهو يبتسم»، رغبة منه في الحد من جنوح توق الإنسان إلى الغلبة توقا، ومع ذلك فإن الحافظ الذهبي علق على ديدن الموفق، منبها على الآفات التي تعتور المناظرة، بالقول: «بل أكثر من عاين لا يناظر أحدا إلا وهو ينسم (من السم)»[١٤]. وقد نقل الذهبي عن أبي حيان. وإن كان هو شكك في صدق الراوي. قول أبي حامد [الإسفراييني]. وهو مَنْ هو في علم الجدل والمناظرة. ما يلي: «سمعت الشيخ أبا حامد يقول لطاهر العبادي: لا تعلق كثيرا مما تسمع عنا في مجالس الجدل، فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته، فلسنا نتكلم لوجه الله خالصا. ولو أردنا لكان خطونا إلي الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب الله، فإنا نطمع في سعة رحمة الله»[١٥].

وبالتطبيق نقول: ثمة من رزق السعادة في مناظراته، وثمة من لم يرزق. هذا المتكلم الفقيه الناظر داود بن علي حكي أنه: «كان له أصحاب فيهم دعابة. وقد تمكنت منهم حتى صارت لبعضهم خلقا يستعمله في النظر لقطع مخالفيه»[١٦]. وكان

ابن الخصيب: «إذا ناظر شغب، وربما رفس من ناظره إذا عجز عن الجواب»[١٧]. وكان عمارة بن حمزة الكاتب تياها معجبا، وكان إذا أخطأ يمضي على خطئه ويتكبر عن الرجوع ويقول: «نقض وإبرام في ساعة واحدة، الخطأ أهون من ذلك»![١٨]

والحال أنه كان من أثر آفات المناظرة هذه أن ذمها الكثير من مفكري الإسلام. هذا الإمام النووي: «كان لا يرى الجدال(...)ويتأذى ممن يجادل ويعرض عنه»[١٩]. أكثر من هذا، كان من مفكري المسلمين من توقى المناظرة وتوخى السلامة. فكان أن هو دعا ـ بعد عمر أفناه في مقارعة البينة بالبينة وفل الشبهة بالحجة ـ إلى العودة إلى ما سماه "دين العجائز" ـ وهو دين أقرب إلى تسليم العامة التي قيل عنها: «والعامة لا مذهب لها» ـ هذا أبو بكر الخوارزمي قال عنه البرقاني: «سمعته يقول: ديننا دين العجائز، ولسنا من الكلام في شيء»[٢٠]. والأمر نفسه نقل عن المتكلم الكبير الفخر الرازي الذي قيل إنه: «كان مع غزارة علمه في فن الكلام يقول: من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز»[٢١].

وبعد هذا وذاك، فإن المناظرة ما عادت علامة من علائم عصرنا المميزة. فما عاد عصرنا عصر مناظرات ـ اللهم إلا إذا ما نحن اعتبرنا النقاشات السياسية التلفزية أثناء الانتخابات ضربا مستحدثا من المناظرة. ومن علائم إشاحة عصرنا بنظره عن المناظرات الدينية حكاية محمد عبده الذي رام مناظرة أهل الغرب في أمر المفاخرة بالأديان ـ أيهما أوفق لروح العصر: الإسلام أم المسيحية؟ ـ فما وجد من "مناظر" له إلا المفكر الذي كان يحيا على هامش وعي الغرب، أما المثقف الوضعي والليبرالي فما عاد يحفل بمثل هذه المناظرات، وكذلك رجل الأعمال ـ فإن وقته ما عاد يسعفه في إجراء مثل هذه المجادلات، مما نبه محمد عبده إلى الإعلان: ما جعلت الأديان للمفاخرة، ولا ينبغي لها، وإنما جعلت هي لكي يعمل بها.

٢ـ حضارة الحوار، ولكن...

تحدث أحد أبرز مفكري الحوار في القرن العشرين ـ مارتن بوبر صاحب كتاب:

"أنا وأنت" ـ عما سماه "الحوار الوجودي" ـ ومعناه "حوار العيش" الذي يمارسه أهل مختلف الملل في حياتهم السائرة اليومية. فهل كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة حوار بهذا المعنى؟ أي حضارة شهدت على "حوار وجودي" بين المسلمين وغيرهم؟

لا شك أن هذه الحضارة شهدت على الكثير من مظاهر هذا الحوار. إلا أنها شهدت على ضرب من الانقسام الداخلي بين أفرادها حول هذه المسألة: منهم من جاور وحاور، ومنهم من اختلى فما حاور. ونحن نعثر على نماذج عظيمة لهذا الحوار في تضاعيف الكثير من أحداث الحضارة العربية خلدته لنا العديد من متون الثقافة العربية الإسلامية:

هذه البصرة كان يجتمع فيها في المجلس الواحد السني والشيعي والثنوي والصفري والعبثي والزنديق واليهودي والنصراني والمجوسي والصابئي...فقد روى خلف بن المثنى فقال: «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثله: الخليل بن أحمد صاحب العروض سني، والسيد محمد الحميري الشاعر رافضي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صفري، وبشار بن برد ماجن خليع، وحماد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت الشاعر يهودي، وابن نظير النصراني متكلم، وعمرو بن أخت المؤيد مجوسي، وابن سنان الحراني الشاعر صابئي، فتتناشد الجماعة أشعارا وأخبارا...»[٢٢].

وهذه بغداد ذكر عنها صاحب كتاب "جذوة المقتبس" في ترجمة أبي عمر بن سعدي ما يلي: «سمعت أبا عبد الله محمد بن الفرج بن عبد الله، الولي الأنصاري، يقول: سمعت أبا محمد بن عبد الله بن أبي زيد يسأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سعدي المالكي، عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوما: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى، حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولِمَ؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيته مجلسا قد

جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه. فإذا جاء رئيس من أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياما على أقدامهم حتى يجلس، فيجلسون بجلوسه. فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقر به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك. قال أبو عمر: فلما سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثم قيل لي: تم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل الكلام، فلم أعد إليها. فقال أبو محمد بن أبي زيد: ورضي المسلمون بهذا من الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاهدته منهم. فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين والكفار؟ وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ويقرون بالإسلام، وبمحمد عليه السلام، وإنما يدعى من كان على بدعة من منتحلي الإسلام إلى الرجوع إلى السنة والجماعة، فإن رجع قبل منه، وإن أبى ضربت عنقه؛ وأما الكفار فإنما يدعون إلى الإسلام، فإن قبلوا كف عنهم، وإن أبوا وبذلوا الجزية في موضع يجوز قبولها كف عنهم، وقبل منهم؛ وأما أن يناظروا على أن [لا] يحتج عليهم بكتابنا، ولا بنبينا، فهذا لا يجوز، فإنا لله وإنا إليه لراجعون»[٢٣]. فتأمل!

ثم خذ بنا، مثلا، إلى كاتب غير الإسلامي .إبراهيم بن هلال .فقد كان يدين بدينونة الصابئة وظل على دينه، بالرغم من أن الكثير أرادوه على الإسلام، غير أنه كان حسن العشرة للمسلمين عفيفا في مذهبه...قال عنه الثعالبي: «وكان يصوم شهر رمضان، مساعدة وموافقة للمسلمين، وحسن عشرة منه لهم، ويحفظ القرآن حفظا يدور على طرف لسانه». تلقاء صنوف الحوار هذه، كم من مفكر وصوفي وشاعر عربي قتل بدعوى "الزندقة". ولو نحن قمنا بإحصائهم ما خلصنا عددهم. هذه سنون

كانت شديدة عليهم: في سنة مائة وثلاثة وستين: «قتل [الخليفة العباسي] المهدي جماعة من "الزنادقة" وصلبهم وأحضرت كتبهم فقطعت»، وفي سنة مائة وستة وستين: «أباد الزنادقة وقتل منهم خلائق»، وقد «جد في تتبع الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق»[٢٤]. وتواصلت مثل هذه الأعمال، فما انقطعت أبدا. هذه نماذج ممن اتهموا بالزندقة بعد مضي ستة قرون على حملة المهدي: هذا ابن صدقة الحلبي شاعر له ديوان قتل على الزندقة في سنة سبع وستين وسبعمائة[٢٥]. وكذلك فعل شهاب الدين بن صدقة[٢٦]. وقس عليهما الصوفي إسماعيل بن سعيد الكردي، قتل في ثالث عشر صفر سنة عشرين وسبعمائة؛ قتله القاضي تقي الدين بن الأخنائي المالكي على الزندقة[٢٧]. وكذلك فُعل بفضل الله الاستراباذي العجمي قتل على كلمات قالها[٢٨]. وما زال يفعل حتى وجد منهم سقراط العربي. وقد ذكر صاحب "نفح الطيب" عن الأندلس ـ التي اعتبرت دوما نموذجا للتسامح ـ «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لها حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهر بها خوف العامة، فإنه كلما قيل: "فلان يقرأ الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكر الحجاري»[٢٩]. وما كان الأمر في بعض لحظات تاريخ الإسلام على أهل بغداد ـ حاضرة الإسلام ـ بأخف؛ يكفي أن نذكر ههنا أنه في سنة مائتين وتسع وسبعين: «أمر [الخليفة العباسي] المعتضد ألا يقعد على الطريق ببغداد ولا في المسجد الجامع قاص ولا صاحب نجوم، وحَلَّف باعة الكتب ألا يبيعوا كتب الفلاسفة والجدل ونحو ذلك...»![٣٠] وقس على ذلك معاملة "أهل الذمة". فقد كانت تأتي عليهم سنوات شديدة. هذه سنة مائتان وستة وتسعون أمر فيها الخليفة المقتدر ألا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا في الطب، وأن يطالبوا بلبس العسلي وتعليق الرقاع المصبوغة

بين أظهرهم[٣١]. وفي سنة أربعمائة وأربعة وثمانين ألزم الوزير أبو شجاع أهل الذمة «بلبس الغيار والزنانير وتعليق الدرهم الرصاص في أعناقهم مكتوب على الدراهم: "ذمي"، وتجعل هذه الدراهم أيضا في أعناق نسائهم في الحمامات ليعرفن بها، وأن يلبسن الخفاف فردا أسود وفردا أحمر، وجلجلا في أرجلهن»[٣٢]. وفي سنة خمس وستين وسبعمائة: «نودي في البلد على أهل الذمة بإلزامهم بالصغار، وتصغير العمائم، وألا يستخدموا في شيء من الأعمال، وألا يركبوا الخيل ولا البغال، ويركبون الحمير بالأكف العرض...وأن يكون في رقابهم ورقاب نسائهم في الحمامات أجراس، وأن يكون أحد النعلين أسود، مخالفا للون الأخرى، ففرح بذلك المسلمون، ودعوا للآمر بذلك»[٣٣]. وقد بلغ التعصب من بعض المحسوبين على أهل الإسلام شأنا كبيرا. ولعل نموذج هؤلاء الشيخ خضر- شيخ الظاهر بيبرس- فقد ذكر عنه ابن كثير في حوادث سنة ست مائة وسبعة عشر ما يلي: «وكان فيه خير وصلاح...وقد دخل مرة كنيسة القيامة بالمقدس فذبح قسيسها بيده، ووهب ما فيها لأصحابه، وكذلك فعل بالكنيسة التي في الإسكندرية، وهي من أعظم كنائسهم، نهبها وحولها مسجدا ومدرسة أنفق عليها أموالا كثيرة من بيت المال، وسماها المدرسة الخضراء، وكذلك فعل بكنيسة اليهود بدمشق، دخلها ونهب ما فيها من الآلات والأمتعة، ومد فيها سماطا، واتخذها مسجدا مدة...»[٣٤]. على أنه انوجد من سائر الحضارات الأخرى من عامل المسلمين، في بعض الحقب التاريخية، بأسوأ معاملة تكون. نكتفي في هذا المقام المخصص لهذا المقال بنموذجين: نموذج هندوسي، والآخر نصراني. فقد ذكر ابن بطوطة في رحلته عن من أسماهم "كفار الهند" أنهم كانوا: «لا يقربون المسلمين ولا يطعمونهم في آنيتهم، ولا يسقونهم فيها مع أنهم لا يؤذونهم ولا يهجرونهم، ولقد كنا نضطر إلى أن يطبخ لنا بعضهم اللحم، فيأتون به في قدورهم ويقعدون على بعد منا ويأتون بأوراق الموز فيجعلون عليها الأرز، وهو طعامهم، ويصبون عليه الكوشان .وهو الإدام .ويذهبون، فنأكل منه، وما فضل علينا تأكله الكلاب والطير، وإن أكل منه الولد الصغير الذي لا يعقل ضربوه وأطعموه روث البقر، وهو الذي يطهر ذلك في

زعمهم»[٣٥]. ولن نذكر هنا بمورسكيي الأندلس وإنما بأولئك "المستعربين" الذين فروا من محاكم التفتيش الإسبانية إلى المكسيك، ومع ذلك ما أفلتوا من المحاكمات، إذ كان يؤخذ الواحد منهم بالظنة ويعدم بالريبة. وقد حفظ لنا الأرشيف المكسيكي المئات من محاضر محاكمة من اشتبه فيهم أنهم مسلمون (هراطقة)، فحوسبوا لأن الواحد منهم ما اشتغل جمعة، ولا هو شرب خمرا، أو حتى ما أكل خنزيرا! لقد غاب الحوار الوجودي، أحيانا، من أدق الأمور إلى أجلها. وهذه نماذج من هذا الغياب:

منه المساكنة. حتى وجد من ألف كتاب: «الجواب المختصر المروم في تحريم سكنى المسلمين ببلاد الروم» (محمد بن عبد الرحمن الفخار الجذامي).

ومنه المدارسة. حتى وجد من العلماء من رفض تدريس أبناء "أهل الذمة".

ومنه المزاوجة. حتى وجد من فقهاء الإسلام من كان لا يبيح الزواج بالكتابيات، من أمثال أبي زكريا اليفرني (ولد سنة ٦٤١)، متحججا بقوله تعالى: «وجعل بينكم رحمة ومودة» [الروم: ٢١]، مستدلا بها على أن لا مودة بين مسلم وكتابية[٣٦].

فإلى المخالفة. إذ كان محمد بن عمر الصميري «من الغلو في معاداة أبي هاشم [الجبائي] حتى أكفره بسبب قوله في الأحوال، وحتى جاء إلى أهله وأوهمها أن الفرقة وقعت بينها وبين أبي هاشم، فقالت: فماذا تقول إذا كنا على مثل رأيه؟ فانصرف». وكان مذهبه في الدار أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه فهي دار كفر[٣٧]. هذا وقد «حدث أسد بن الفرات يوما بحديث فيه رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة وسليمان الفراء [المعتزلي] في مؤخر المجلس، فتكلم الفراء وأنكر، فسمعه فقام وجمع بين طوقه ولحيته، واستقبله بنعله فضربه ضربا شديدا حتى أدماه»[٣٨].

ومنه الجنازة. فقد كان بين السني ابن النقيب البغدادي وفقيه الشيعة ابن المعلم جولات، فلما توفي هذا جلس الأول للتهنئة، وقال: «ما أبالي أي وقت مت بعد أن شاهدت موته»![٣٩] فإلى الإمامة العظمى. هذا الشريف أبو نمي المكي الحسني، صاحب مكة، وليها نحو خمسين سنة إلا أياما يسيرة (توفي في ٤ صفر ٧٠١ هجرية).

وكان من أجل أمراء مكة. قال الحافظ الذهبي بعد أن أثنى عليه: «لولا المذهب [الشيعي] لصلح للخلافة»[٤٠]. وقس عليه ابن صلايا الهاشمي العلوي، فقد كان نائب الخليفة بإربل، وكان فاضلا شجاعا، وعنده سياسة وتدبير، قال عنه ابن تغري بردي: «وكان له محاسن جمة، إلا أنه كان شيعيا، ولولا ذلك لصلح للخلافة»[٤١]، توفي قتيلا في شهر ربيع الأول سنة ست وخمسين وستمائة، وله أربع وستون سنة.

وغاب الحوار أيضا في بعض أوجه التصوف الإسلامي حيث ساد نموذج الشيخ والمريد. حتى قال الصوفي علي بن وفا: «من صدق شيخه في كل ما يقول فهو رجل وإن كان أنثى، ومن كذبه فهو أنثى وإن كان ذكرا»، وحتى قال الشعراني في "الأنوار القدسية": «ومن شأنه [المريد] ألا يقول لشيخه قط لِمَ، فقد أجمع الأشياخ على أن كل مريد قال لشيخه لِمَ، لا يفلح الطريق»[٤٢].

على أن من المسلمين من كان على الضد من هذه الحال، فكاد أن يعمل "الحوار الوجودي" في كل شيء شيء: ففي المتاجرة وجدنا أبا الربيع الموحدي .والي بجاية .يكتب في جواب رسالة إلى "ملك السودان بغانة" ينكر عليه تعويق التجار: «نحن نتجاور بالإحسان، وإن تخالفنا في الأديان»[٤٣].

وفي المخالفة. هذا الوادي آشي ذكر عن تقي الدين بن الغرس الحنفي ما يلي: «وسألته هل يقع بين أهل مصر تنازع في تفضيل بعض المذاهب على بعض؟ فأجابني بأن هذا لا يقع عندهم بين أهل الرسوخ في العلم، وذوي المعرفة والفهم، وإنما يصدر هذا بين الناشئين(...)»، ثم قال: «إن من المنقول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن من حفظت عنه تسع وتسعون خصلة تقتضي الكفر وواحدة تقتضي الإيمان أن الواحدة المقتضية للإيمان تغلب وتبقي حرمتها عليه»[٤٤].

فإلى التدريس. هذا العلامة عبد الله بن سهل الغرناطي ذكره ابن حمامة فقال: «عني بعلم القرآن والنحو والحديث عناية تامة...ثم شهر بعد ذلك بعلم المنطق والعلوم الرياضية، وساير العلوم القديمة، وعظم بسببها، وامتد صيته من أجلها، وأجمع المسلمون واليهود والنصارى، أن ليس في زمانه مثله، ولا في كثير ممن تقدمه، وبين

هذه الملل الثلاثة من التحاسد ما عرف. وكانت النصارى تقصده من طليطلة تتعلم منه أيام كان ببياسة، وله مع قسيسهم مجالس في التناظر، حاز فيها قصب السبق»[٤٥].

وهذا العلامة محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي ذكره صاحب "نفح الطيب" فقال: «كان (...) من أعرف أهل الأندلس بالعلوم القديمة: المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب، فيلسوفا طبيبا ماهرا، آية الله في المعرفة بالأندلس، يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون فيها وفي تعلمها، ولما تغلب طاغية الروم على مرسية عرف له حقه، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود»[٤٦].

أكثر من هذا، بلغ بهم الأمر إلى أن حثوا على الحوار وشجعوا عليه. ولما كانوا لا يجدون من يفعل يقبلون بأنفسهم عليه. هذا الفقيه الكبير أبو الحسن الرازي كان على مذهب الشافعي، ثم انتقل إلى مذهب مالك في آخر أمره، فسئل عن ذلك فقال: «دخلتني الحمية لهذا الإمام المقبول على جميع الألسنة أن يخلو مثل هذا البلد -يعني الري- عن مذهبه، فعمرت مشهد الانتساب إليه حتى يكمل لهذا البلد فخره، فإن الري أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادها وكثرتها»[٤٧].

بل إن أحد تخوم الثقافة العربية الإسلامية الميل إلى تفكيك فكرة "الإجماع"، حتى وجد منهم من "فكك" فكرة "الحق". هذا الوزير الكاتب أبو حفص بن برد الأكبر كان يقول: «والحق لا يضره قلة أهله، والباطل لا ينفعه كثرة جمعه»[٤٨]. والتخم الثاني أنه انوجد من بين أبناء هذه الحضارة من انتقد الجمود على المذهب .بل على الدين- الجمود أسوأه. يكفي أن نورد ههنا ما ذكره أبو العلاء المعري عن صنف من الناس- وما أكثرهم! .«منتحل لشريعة صبا إليها، ولهج بها، إلى الحد الذي إن قيل له من أخبار شرعه: إن فيلا طار، أو جملا باض، لم يقابله إلا بالقبول والتصديق، ولكان يكفر من يرى غير رأيه فيه، ويسفهه ويلعنه...»[٤٩]

وفي الجملة، أنتج بحثنا في مسألة "الحوار" في الحضارة العربية الإسلامية عن وجود تيارين عميقين متناقضين متصارعين: تيار "أهل الحرف" المضيق على الحوار،

وتيار "أهل الروح" المنشرح للحوار المقبل عليه. ولقد ظل هذان التياران يتعايشان تارة ويتوجهان تارة أخرى، بل وجدا تجسيدهما في الحقبة الواحدة، بله المدرسة الواحدة، بله المفكر الواحد. وفي زماننا هذا يكاد يسير هذان التياران إلى المواجهة الحاسمة. يتغذى التيار المحافظ من انكسارات الواقع العربي، جاعلا من فكر القرن السابع الهجري حذيته وقدوته. إذ ما أشبه ظروف أيامنا هذه بما حدث بعد الحروب الصليبية والغزو المغولي! وكأن مفكري القرن السابع الهجري حشروا من قبر! ويتعزز التيار الثاني بالمجتمع الدولي وبالفكر الحقوقي الكوني وبالشرعة العالمية لحقوق الإنسان يجعل منها تراثا له وميراثا. إلا أنه يواجه تحديات خطيرة: أولها أن أخطر الأدلوجات هي لما يصير الدين أدلوجة. آنها يستوفي كل المقومات التي قد تحوله من "رحمة" إلى "سلاح": ففيه الجواب على كل سؤال، كائنا ما كان معرفيا أم اقتصاديا أم اجتماعيا أم سياسيا، وفيه شحنة الإيمان القوية التي تشحن الأنفس وتستذر التعاطف...ويواجه، ثاني ما يواجه، صعوبات من نوع آخر: إذ يكاد يكون مغتربا في بلده، وهو مغترب في الخارج لا يكاد يلتفت إليه؛ أي لا يكاد يذكر في التراث الحقوقي العالمي منه شيء...

الهوامش:

---

[1] ابن الجوزي: صيد الخاطر. مكتبة الصفا. الطبعة الأولى ٢٠٠٤. ص. ٣٣٩.

[2] ابن عربي: كتاب التراجم. تحقيق: عبد الرحيم مارديني. دار المحبة/دار آية. دمشق/بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٢- ٢٠٠٣. ص. ٩١.

[3] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٩٨.

ص. ٦٩٥-٦٩٦.

[٤] أبو البركات الأنباري: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**. تحقيق عطية عامر. دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس. الطبعة الثانية ١٩٩٨. ص. ١٩٠-١٩١.

[٥] المقري: **نفح الطيب**. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت ١٩٦٨. الجزء الثالث. ص. ١٨٦.

[٦] أبو حيان التوحيدي: **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. منشورات المكتبة العصرية. بيروت-صيدا. الجزء الأول. ص. ٧٤.

[٧] المصدر نفسه. الجزء الأول. ص. ٢١١.

[٨] ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**. نشر مارجليوت. مكتبة عيسى البابلي الحلبي. الجزء الثامن. ص. ١٠٢.

[٩] ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة بيروت لبنان. بدون سنة إصدار. الجزء الثاني. ص. ٢٦-٢٧.

[١٠] ابن رجب: **كتاب الذيل على طبقت الحنابلة**. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ١٩٥٣. الجزء الثاني. ص. ٢٦٠.

[١١] ابن المرتضي: **طبقات المعتزلة**. تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر. النشرات الإسلامية. تصدرها جمعية المستشرقين الألمانية: الجزء ٢١. الناشر: فرانز شتانير. فيسبادن. بيروت ١٩٦١. ص. ٥٧-٥٨.

[١٢] الحافظ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**. تحقيق محب الدين بن علامة العموري. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧. الجزء التاسع. ص. ٥٠٠.

[١٣] ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق : إحسان عباس. القسم الثاني. المجلد الأول. دار الثقافة. بيروت. ١٩٧٨. ص. ٩٦.

[١٤] الحافظ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**.. الجزء السادس عشر. ص. ١٦٥.

[١٥] المصدر نفسه. ص. ١١٨.

[١٦] ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**. الجزء الثامن عشر. ص. ٧٨.

[١٧] المصدر نفسه. الجزء الثامن عشر. ص. ٣٠٠.

[١٨] ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**. الجزء الخامس عشر. ص. ٢٤٥.

[١٩] الحافظ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**. الجزء السابع عشر. ص. ٣٢٤.

[٢٠] ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. تحقيق: محمد الأرناؤوط. دار ابن كثير. دمشق-بيروت ١٩٨٦. الجزء الخامس. ص. ٢٣.

[٢١] ابن كثير: **البداية والنهاية**. مكتبة الصفا. الطبعة الأولى ٢٠٠٢. الجزء الثالث عشر. ص. ٤٨.

[٢٢] ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. وزارة الثقافة والإرشاد القومي/المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. بدون سنة إصدار. الجزء الثاني. ص ٤٥.

[٢٣] الحميدي: **جذوة المقتبس في علماء الأندلس**. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتب الإسلامية/ دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني. القاهرة/بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٣. الجزء الأول. ص. ١٧٥-١٧٦.

[٢٤] ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**. الجزء الثاني. ص ٥١-٥٣-١٦٧.

[٢٥] ابن تغري بردي: **الدليل الشافي على المنهل الصافي**. تحقيق: فهيم محمد شلتوت. جامعة أم القرى. مركز إحياء البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. سلسلة من التراث الإسلامي: الكتاب ٢١. مطبعة الخانجي/القاهرة ١٣٧٥. الجزء الأول. ص. ٧٥.

[٢٦] المصدر نفسه. ص. ٨٨-٨٩.

[٢٧] المصدر نفسه. ص. ١٣١.

[٢٨] المصدر نفسه. الجزء الثاني. ض. ٥٢٣.

[٢٩] المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. المجلد الأول. ص. ٢٢١.

[٣٠] ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**. الجزء الثالث. ص. ٨٠.

[٣١] المصدر نفسه. الجزء الثالث. ص. ١٦٥.

[٣٢] المصدر نفسه.. الجزء الثاني. ص. ١٣١-١٣٢.

[٣٣] ابن كثير: **البداية والنهاية**. الجزء الرابع عشر. ص. ٢٥٧.

[٣٤] المصدر نفسه. الجزء الثالث عشر. ص. ٢٢٤.

[٣٥] **رحلة ابن بطوطة**. دار صادر. بيروت. بدون سنة إصدار. ص. ٢١٤.

[٣٦] المقري : **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. المجلد الرابع. ص. ١٤٦.

[٣٧] ابن المرتضي: **طبقات المعتزلة**. ص. ٩٦.

[٣٨] أبو العرب القيرواني: **طبقات علماء إفريقية وتونس**. تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. الدار

التونسية للنشر- تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر ١٩٨٥. ص. ١٦٤-١٦٥.

[٣٩] ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**. الجزء الرابع. ص. ٢٦١.

[٤٠] ابن تغري بردي: **الدليل الشافي على المنهل الصافي**. الجزء الثاني. ص. ٦١٢.

[٤١] المصدر نفسه. الجزء الثاني. ص. ٨٣٥.

[٤٢] عبد الوهاب الشعراني: **الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية**. دار صادر ـ بيروت/دار البشائر ـ دمشق. الطبعة الأولى ١٩٩٩. ص. ٢٦٩-٢٧٧.

[٤٣] المقري: **نفح الطيب**. الجزء الثالث. ص. ١٠٥.

[٤٤] المقري: **نفح الطيب**. الجزء الثالث. ص. ١٤٧- ١٤٨.

[٤٥] ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة الثانية. الجزء الثالث. ص. ٤٠٤.

[٤٦] المقري: **نفح الطيب**. الجزء الرابع. ص. ١٣٠.

[٤٧] أبو البركات الأنباري: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**. تحقيق : عطية عامر. دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس. الطبعة الثانية ١٩٩٨. ص. ١٩٠- ١٩١.

[٤٨] ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. الجزء الأول. ص. ١١٣.

[٤٩] ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**. الجزء الثالث. ص. ٢٠٤.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

رهانات الحداثة

د. محمد الشيخ

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر- بيروت

تحديات العنف

ماجد الغرباوي

عندما نتحدث عن العنف وتحدياته المختلفة، لا نستثني بعض افراده، فالعنف رغم تعدد مصاديقه مفهوم واحد، وتحدياته مشتركة، وإن تفاوتت قوة وضعفا، لكن يبقى العنف المسلح، سيما الارهاب، اشد خطورة وتعقيدا. ونؤكد قبل البدء في مقاربة التحديات ان العنف لا يحمل صفة ايجابية الا في حالات محدودة، كموارد العنف المضاد المشروع، والذي اطلق عليه مصطلح الـ(قوة). ولما كانت هذه صفته فستكون تداعياته خطيرة وذات تأثير سلبي على جميع المستويات، ولا نتوقع ان يقود العنف يوما ما الى شاطئ السلامة والامان، بل العنف لا يولد الا عنفا مماثلا، ناهيك عن الآثار الكبيرة الناتجة عن ممارسته. واما تحديات العنف فسنشير الى اهمها:

اولا: العنف والمشروع الحضاري

كانت اولى خطوات الانحطاط الفكري والثقافي والعلمي للمسلمين ايذانا بأفول شمس الحضارة الاسلامية، وابتداء عصر الركود والتراجع. ثم استفاقوا بعد قرون من التخلف والانشطار والخرافة والاستبداد في اول لقاء لهم بالغرب على فارق كبير بين الحضارتين الاسلامية والغربية معرفيا وتكنولوجيا، تلك الحضارة التي كانت يوما ما تقتات على نتاج المسلمين الفكري والفلسفي والعلمي. وكان لهذه الصدمة الحضارية الاثر الكبير في يقظة المسلمين وشعورهم بالدونية والضعف امام الوافد الجديد المكلل بالعلم والمسلح بالمعرفة والتقدم المطرد. حينها بدأ سؤال النهضة يطرح بالحاح ويناقش على مستوى واسع: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وهو سؤال مشروع بالنسبة الى امة عاشت عدة قرون رائدة للحضارة الانسانية وفجأة تستفيق على تخلف عمره اكثر من خمسة قرون. ففي فترة كان (العلم العربي من

القرن الثامن حتى آخر القرن الرابع عشر ربما أرقى علم في العالم، متفوقا بذلك على العلم في الغرب والصين. وكان العلماء العرب في كل حقل تقريبا ـ في الفلك والرياضيات والطب والبصريات وما اليها ـ في طليعة التقدم العلمي . وكانت الحقائق والنظريات والتصورات العلمية التي تضمها رسائلهم العلمية أرقى ما يمكن الحصول عليه في أي مكان في العالم، بما في ذلك الصين)[١] . الا ان العلم العربي والاسلامي، بل مطلق الثقافة والفكر والفلسفة الاسلامية، خبت بعد ان توقفت ولم تنجب جديدا الا نادرا، والسبب، كما يرى بعض المفكرين (ان ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين الى اليوم ان الحركة داخلها لا تنسجم في انتاج الجديد، بل في اعادة انتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع الى تكلس وتقوقع واجترار)[٢]. وقد انقسم الشرق بشكل عام والمسلمون بشكل خاص امام النهوض الحضاري المفاجئ الى ثلاث اتجاهات، الاول كان منبهرا بالغرب الى حد الاستلاب والذوبان، وكان مستعدا للتخلي عن كل ما يمت الى الامة من صلة، فدعا هذا الصنف (وهم المتغربون) الى نبذ التراث، والقطيعة المعرفية معه، ليحل النموذج الغربي محل النموذج السائد في حضارتنا، غير انه جاء حلا مبتسرا للمشكلة وساهم في تعميقها من خلال تبني مفاهيم جديدة تكونت في فضاءات ثقافية غريبة عن بيئتنا، جاءت لتطمس هوية الامة ومعالمها الحضارية، وتفقدها اصالتها وانتماءها. وهنا سيكون استدعاء النموذج الغربي بجميع حمولته الثقافية معيقا للتطور المنشود.

والاتجاه الثاني ارتد سلفيا رافضا لمعطيات الحضارة الحديثة، منكبا على التراث لا يرى غيره، ويصر على تكرار النموذج الحضاري الاسلامي رغم تاريخيته، في حين عاد الاتجاه الثالث الى التراث، يستنطقه ويبحث فيه عن مصدر قوته، ليؤسس من عناصره القادرة على البقاء قاعدة تستوعب معطيات الحضارة الحديثة في اطار الاسلام وقيمه ومبادئه. فهذا الاتجاه لا يجمد على التراث ولا يرفضه، وانما ينتقده ويقومه ليستلهم منه منهجه في الرقي الحضاري. ثم لا يرتمي في احضان الغرب ولا يرفض معطياته الحضارية، لان جزءا كبيرا منه نتاج انساني، يمكن لأية حضارة استيعابه ضمن اطرها الدينية والحضارية[٣]. ويطلق على الاتجاه الاخير اتجاه التجديد

الديني او الاحياء الاسلامي، وله ايضا مستويات متعددة في موقفه من العودة الى الاصول الاسلامية الاولى، واتخاذ الاساليب اللازمة لتحقيق النهضة الاسلامية، كرد فعل للهجوم الغربي يتراوح بين (الدعوة الى الاصلاح السياسي والجامعة الاسلامية لدى الافغاني، الى الاتجاه للاصلاح الديني والاجتماعي والتربوي لدى محمد عبده، الى التركيز على الاصلاح الديني مع الدعوة الى الخلافة، ورفض البدع الصوفية لدى رشيد رضا، الى الدعوة الى شمولية الاسلام لكل مناحي الحياة، واقامة الدولة الاسلامية من خلال صياغة جيل مسلم لدى حسن البنا، والى الدعوة الى الحاكمية والقول بجاهلية المجتمعات المعاصرة، والدعوة الى اقامة النظام الاسلامي، انطلاقا من مفهوم الحاكمية الالهية لدى سيد قطب، الى العودة الى اعتزال المجتمع الكافر في حال الاستضعاف، ثم العودة اليه لاقامة الدولة الاسلامية عند التمكن كما هو الحال عند شكري مصطفى، الى الدعوة الى الجهاد المسلح وتكفير الحاكم الذي لا يطبق النظام الاسلامي والشريعة الاسلامية، والدعوة الى اقامة الدولة الاسلامية بالقوة، كما وجدناه لدى فصائل الجهاد المتتابعة)[٤]. ولم يخرج المفكرون المسلمون الآخرون من جميع المذاهب الاسلامية عن هذه الاطر الا قليلا. ورغم اختلاف الاجوبة والتشخيصات الا ان الجميع اعترف باهمية قيام مشروع نهضوي من شأنه اعادة الثقة للامة المتقهقرة وضرورة اللحوق بعالم الغرب الصناعي، لذا خفت بعض الشخصيات لصياغة رؤى وتصورات حول الموضوع كما تقدم، ومن ثم بدأ يتبلور مشروع النهضة العربية والاسلامية بمرور الايام داعيا الى التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية والاستفادة من الرصيد التراثي للمسلمين(كما هو الاتجاه الثالث الانف الذكر). وهذا وان كان احد المشاريع وليس الوحيد الذي تبنته طلائع النهضة والاصلاح الا انه كان الاكثر قبولا في حينها وما يزال. ومقتضى التوفيق ان يصار الى الحضارة في الجانب العلمي والصناعي والتكنولوجي، على ان يبقى الدين والتراث المصدر الاساس في القيم والاخلاق، باعتبار ان القيم الغربية لا تنسجم مع القيم الاسلامية ولا يمكن تبنيها على حساب الاسلام ومبادئه الانسانية العالية. كما ليس هناك تقاطع بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين تبني القيم الدينية. لان الاسلام

اساسا لا يعارض العلم والتقدم العلمي، واذا كانت ثمة معارضة فمردها الى اجتهادات شخصية لا تمثل الاسلام بوجه من الوجوه. وبهذا الشكل صار المسلمون يحاكون الغرب في تقدمه الغربي وفي الوقت نفسه يتبنون الاسلام في الجوانب الاخرى. وقد نتج عن هذا الوضع انحصار المشروع الاسلامي بالقيم والاخلاق، وهو كل ما يملكه المسلمون راهنا من رأس مال حضاري، وهذا لا يعني البقاء على ما كانوا عليه من التخلف العلمي بل هناك تقدم حقيقي في بعض الدول الاسلامية، الا انها رغم الخطوات الكبيرة لم تتمكن من اسر الغرب وتحويله الى بلد مرتهن للدول الاسلامية في المجال الصناعي والتكنولوجي كما عليه اغلب الدول الاسلامية والعربية في تبعيتها للغرب وتوقف الحياة في كثير من المجالات على ما تنتجه الآلة في الغرب. وصحيح ان البلدان الاسلامية متخمة بالثروات والمعادن التي تتوقف عليها الحياة الغربية الصناعية كالنفط مثلا الا ان المسلمين غير قادرين على فرض واقع معين على الغرب لعدم الانعتاق وشدة التبعية في اكثر من مجال.

وهكذا ظل المسلمون يؤاخذون الغرب في الجانب الاخلاقي ويؤكدون عجزه عن احياء النفس البشرية رغم تقدمه الحضاري والتكنولوجي.يكتب سيد قطب[٥]: (إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال .. لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية .. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من "القيم" لا يسمح له بالقيادة). ويتهمونه بارتكاب المجازر بحق الشعوب التي استعمر بلدانها، ويوعزون ذلك الى انهيار البنى الخلقية والقيمية في الحضارة الغربية. اذن فالقيم الاسلامية هي قيم انسانية يفتقدها المجتمع الغربي، وبالتالي القيم والاخلاق هي المشروع الحضاري الذي يقدمه المسلمون للعالم، يفتخرون به ويراهنون على تفوقه وقدرته على قيادة المجتمع نحو الفضيلة، ويطرحونه كبديل حضاري للمشاريع المادية التي ما زالت تقود البشرية نحو الهاوية. ولا شك ان القيم الاسلامية بشكل خاص والقيم الانسانية بشكل عام ترفض العنف وتحاسب على الممارسات الارهابية، لانها قائمة اساسا على المحبة والوئام وعدم الاكراه ورفض العدوان واحترام الانسان مهما كان دينه او

قوميته او لغته او لونه. فاذا كانت هناك جهات اسلامية تتبنى العنف منهجا في الحياة وتقترف الاعمال الارهابية والممارسات الدموية بشكل مطرد فهذا يعني اجهاضا للمشروع الاسلامي الذي يقدم نفسه دائما باعتباره البديل الحضاري للمجتمعات التي اطاحت بها القيم المادية اللاانسانية. لان المصاديق والممارسات العملية هي الدليل الساطع والبرهان الواضح على صدقية الدعاوى مهما كانت، فكيف يمكن التوفيق بين العنف وما يطرحه المسلمون؟ وكيف يمكنهم تفسير هذا النمط من الاعمال امام المجتمعات غير المسلمة؟ ثم أليس من السهل على غير المسلم ان يحتج على عدم مصداقية المشروع الاسلامي من خلال ما يقترفه بعض المسلمين باسم الدين وباسم الاسلام؟ ان العنف اليوم يشكل تحديا خطيرا للمشروع الاسلامي الحضاري ويناقض القيم التي يدعو لها الاسلام والتي يطرحها المسلمون كبديل لمنظومة القيم اللادينية واللاانسانية، وما لم تكف الحركات المتطرفة عن ممارسة العنف فان القيم الدينية ستفقد مصداقيتها كقيم انسانية.

ثانيا: العنف ووحدة المجتمع

تتقوم وحدة المجتمعات، سيما المجتمعات المتعددة دينيا ومذهبيا وقوميا وسياسيا، بوجود اتفاق ضمني بين جميع الطوائف والاديان والقوميات والاتجاهات السياسية وغير السياسية على احترام التعدد والاختلاف، والتوحد داخل اطار يرمز الى وحدة الجميع، وهو الوطن بالنسبة لافراد المجتمع، والامة بالنسبة للشعوب المختلفة، الا انها- أي الشعوب، ذات انتماء واحد قومي، كالامة العربية، او ديني كالامة الاسلامية. وحينما ينهار الاتفاق الضمني ينقلب الاحترام المتبادل الى تشظٍ داخل المجتمع الواحد سرعان ما يتحول الى حرب اهلية في اول بادرة للعنف تطيح باواصر المجتمع وتقض وحدته وانسجامه. وهذا يعني لا بديل للغة الحوار والاعتراف بالآخر المختلف وحقه المشروع في تقرير مصيره، في استتباب الامن والاستقرار السياسي، اذ كل جهة تطمح في مكتسبات مع احتكار المنجزات، وبالتالي فان وحدة المجتمع مرتهنة الى وجود موازنات تحفظ للجميع حقهم في

المشاركة داخل المجتمع الواحد، وتوفر لغة عقلانية تنقذ الوضع إبان الازمات والتوترات التي تطرأ عليه لأي سبب كان، والاّ لايمكن المراهنة على وحدته واستقراره. وفي هذه النقطة بالذات اذا لم تكونا لغتا الحوار والتفاهم هما الركيزتين الاساسيتين في تسوية الازمات فان العنف الذي هو الضد النوعي للحوار والتفاهم والعقلانية، سيقود المجتمع نحو الهاوية، ولا مفر حينئذ من الانقسام ما دام المجتمع يحمل نوايا التقسيم منذ تشكله. أي ان المجتمع المتعدد له استعداد بحكم التنوع المذهبي والديني والقومي والسياسي للانقسام والتشظي. من هنا اصبح العنف يشكل تحديا خطيرا يواجه المجتمعات سيما المجتمعات المتعددة. وهذا يدعو باستمرار الى اطفاء نار الفتن، وادارة الازمات وفق منطق العقل، وتبني الحوار العقلاني الهادئ، واستخدام لغة التفاهم قبل انزلاق المجتمع في متاهات العنف والحروب الاهلية المدمرة، التي تقضي اضافة الى الانقسام على ثروات البلد وخيراته، وتفتت بناه الاجتماعية والاقتصادية، وتستنزف طاقاته ومصادر قوته، وتعيق التقدم الحضاري والنهوض من مستنقع التخلف والانحطاط.

وكما ان المجتمع المتعدد يتصف بقابليته على الانشطار كذلك الامة الواحدة التي تحتضن شعوبا مختلفة دينيا ومذهبيا وقوميا. اذ رغم وجود اطار واحد كالاسلام بالنسبة للامة الاسلامية الا ان التعدد والاختلاف في غير الانتماء الديني يسمح بالانقسام او التشظي داخل الامة الواحدة، مع بقاء الانتماء اليها -أي الامة- شكليا لا تترتب عليه اثار مشتركة. فاذا ساد العنف علاقات الشعوب المنضوية داخل اطار ديني واحد سوف تفقد الامة وحدتها القائمة على اساس وجود مصالح مشتركة مترشحة عن ذات الاطار الديني الواحد، وتتقطع اواصر التواد والتراحم التي يفترض ان تتمتع بحضور قوي بسبب انتمائها الديني. ولكي تكون المفاهيم واضحة نستذكر الصراعات التاريخية بين المذاهب الاسلامية عبر التاريخ وماذا رسبت في ذاكرة الامة الواحدة. ولا تظن ان اثارها قد انتهت بانتهائها، بل مازالت التراكمات التاريخية تمارس دورها بقوة وتفرض ارادتها، أي انها غدت سلطة معرفية توجه سلوك الجماعات المتطرفة في حربها ضد المذاهب الاخرى رغم الانتماء الديني الواحد.

اذن فالدماء التي سالت ابان الصراعات الطائفية في القرون المنصرمة ما زالت تسري في عروق الجيل الحاضر، الذي ما فتئ يمارس دوره في الحياة من خلال رؤى تراثية موروثة، لا تفارقها الذاكرة، وتأبى مغادرة الماضي، فظل هذا الجيل يستفتي الموتى في حل مشاكله الراهنة، ويستعين بهم لرسم استراتيجية المستقبلية.

والمعروف ان موقف الحركات الاصولية المتطرفة تتعامل مع الناس على اساس قسمة ثنائية، اما ان يكون الفرد مسلما او كافرا. فالالوان في نظرها لا تتداخل ، وانما تفصلها حدود صارمة، حدود تمنع اللقاء فضلا عن التقارب او الاتحاد. تحتكر الشرعية، وتستأثر بالاسلام، وتمنح نفسها حق تصويب العقيدة والفكر الاسلاميين. لهذا تنعدم المساحات المشتركة بين الحركات الاسلامية الاصولية المتطرفة وبين المذاهب الاخرى. اذ الآخر في نظر تلك الحركات ضال وكافر يجوز قتله. وهذه الاحكام بلا شك تقطع المجتمع وتحكم على الامة بالفناء. او ان يتبنى الجميع ذلك الخطاب الطائفي وتنصاع جميع البشرية لآرائهم ومتبنياتهم العقدية، وهو مستحيل، لان الاختلاف يمثل علة خلق الانسان في المنطق القرآني : (ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)[٦]، ووجهات النظر الاجتهادية متباينة، يتعذر توحدها، لوجود اكثر من عامل يؤثر في عملية الاجتهاد واستنباط الرؤى العقدية. اذن ما نخلص اليه ان الخطاب الطائفي يشكل تحديا كبيرا لوحدة المجتمع والامة، ولا يمكن ان يصار مع وجوده وتغلغله الى مجتمع او امة واحدة يراهن عليها في تبني مواقف موحدة تواجه بها التحديات الاخرى الكثيرة التي تطوقها خارجيا وتفتت مقوماتها داخليا. بعد ان اصبح تفكك اواصر الاخوة واستنبات قيم العداوة والبغضاء ظاهرة يومية تشاهد على جميع المستويات.

ثالثا: العنف والحوار بين الحضارات

الحوار مع الآخر المختلف كان وما يزال احد المهام الاساسية بالنسبة للمسلمين (افراد او جماعات، حركات او احزاب)، انطلاقا من قوله تعالى: (ادع الى

سبيل ربك)، الذي يحمل الجميع فريضة الدعوة وتبليغ الرسالة وتعريف الشعوب بمبادئ الدين الحنيف، لهذا فالحوار مسؤولية شرعية قبل كل شيء، لانه دعوة الى الله تعالى وعملية تثاقف بين الحضارات والثقافات واستزادة في المعارف والعلوم والخبرات. وبالفعل حقق المسلمون في هذا المجال تقدما ملموسا وقد استجابت لدعاة الاسلام عبر التاريخ شعوب كاملة، كما حصل بالنسبة الى مسلمي شرق اسيا، مثل ماليزيا واندونيسيا والفلبين وغيرها من الدول الاخرى، التي دخلها الاسلام من خلال الحوار والتفاهم، والتجسيد الحي للقيم الاخلاقية والانسانية التي لمسوها في سلوك المسلمين الذين حلوا في بلادهم، وعاشوا معهم فترات طويلة.

فالحوار مع الآخر المختلف اذاً ليس طارئا على فضاء الحضارة الاسلامية، وليس غريبا على منهجها في الدعوة الى الله تعالى، بل مارس المسلمون الحوار مبكرا على مستويات شتى مع حضارات وديانات ذات منحى فكري- فلسفي لا يلتقي بالضرورة مع الافق الفكري- الفلسفي للرسالة الاسلامية، بيد ان نقاط الالتقاء ساهمت في خلق مناخ ملائم لاستعراض الافكار ومعالجة الاشكاليات التي ارتهنت عقل الآخر واثارت تحفظاته تجاه القيم الجديدة. وكان منهج القرآن حاضرا في الحوارات العقدية والفكرية، وكان المسلمون أشد حرصا على الانطلاق من نقاط الالتقاء استجابة لقوله تعالى: (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الناس فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)[٧]. وبأسلوب (ادع الى سبيل ربك بالحكمة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن)[٨] حسم المسلمون الحوار والمعارك الكلامية لصالح الاقوى، وفتحوا امام اشعاعات الدعوة الجديدة آفاقا رحبة امتدت لتطال اقاليم الشرق والغرب متحدية بنموذجها الحضارات البشرية القائمة على الجهل واللادين. وهو نموذج فرض نفسه عبر معطيات منجزه الحضاري التي اثرت في الحياة، ورفدت الامم بزخم معرفي انتزعها من واقعها السيئ، وارتقى بها الى مستوى انساني رفيع في اعقاب ردح طويل من الزمن عاشته في ظل عبودية استبدادية قوامها القوة والعنف والتزوير[٩]. كما هناك دواعٍ اخرى تضغط باتجاه تبني هذه المسؤولية بشكل جاد في

كل آن، وهي التحديات التي تواجه المسلمين في انحاء واسعة من العالم نتيجة الحرب الدعائية التي تشن بكثافة ضد الاسلام ونبيه الكريم في كل آن. وقد جندت لهذا العمل مؤسسات واجهزة اعلامية متعددة، كما استخدمت فيه كافة الوسائل المؤثرة، مما يستدعي عملا مضادا يصحح ما طرأ على صورة المسلمين في وعي الغرب من تشوهات، بسبب الحملات الاعلامية المعادية، وبسبب الصورة التاريخية القاتمة عن مسار الدعوة ولجوئها المتكرر الى القوة، والمواجهات التي حصلت بين المسلمين وغيرهم من معتنقي الاديان الاخرى. اذ المعروف تاريخيا ان علاقة المسلمين بغيرهم سيما اهل الكتاب من المسيحيين واليهود قد مرت بمنعطفات كثيرة، منذ بداية الدعوة حتى سقوط الدولة العثمانية فتركت اثارا سلبية هائلة، سيما تلك التي تتعلق بسمعة المسلين وصدقيتهم في التعامل مع الآخر المختلف دينيا. فمثلا ان مواقف اليهود، كما هو معروف تاريخيا -كانت وما تزال - مواقف عدائية من الرسالة المحمدية، وقد سجل القرآن الكريم عددا منها، بينما كان النصارى ابان الدعوة اكثر اعتدالا في مواقفهم من الرسالة بل ان بعضهم آمن بها وانضم الى قوافل الصحابة. وقد لخص القرآن الكريم مواقف اهل الكتاب من المؤمنين بقوله: (لتجدن أشد الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانًا وأنهم لا يستكبرون ، وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ، وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، فأثابهم الله بما قالوا جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين)[١٠]. وكان المسلمون بقيادة الرسول (ص) قد شنوا عدة حملات ضد يهود المدينة ردا على مواقفهم الخيانية تجاه المسلمين. وبهذا الشكل ساءت العلاقة منذ بداية الرسالة بين الطرفين.

واصطدم المسلمون مع المسيحيين في اكثر من واقعة، الا ان اكبر المواجهات واكثرها دموية كانت حروب الاندلس، وايضا الحروب الصليبية التي استمرت قرنين من الزمان، سالت خلالهما دماء كثيرة عمقت العداء وطورت الصراع بين الفريقين.

وظلت العلاقات في تأزم مستمر منذ ذلك الحين. غير ان الصراع قد اتخذ اشكالا مختلفة ولم يقتصر على المواجهات المسلحة، فكان للحرب الدعائية ضد الاسلام والمسلمين آثار خطيرة ما زال الاسلام يعاني منها بقوة. وقد نهض بهذه المهمة، سيما في القرون الاخيرة، المؤسسات اليهودية واللوبي الصهيوني وجملة من المستشرقين، فكانت حملاتهم مسعورة ضد القرآن والنبي الكريم، ولم يتركوا فرصة تمر الا وعبؤوها ضد الدين الحنيف، فكان من نتائج هذا المنهج العدواني ان رسبوا في لاوعي شعوبهم صورة مشوهة عن الاسلام، حتى ان بعض المتغربين من العرب والمسلمين قد استدرجته وسائل الدعاية الخادعة، وتأثر فعلا بافكارهم الى حد تبني تلك الشبهات واذاعتها كلما سمحت له الظروف بذلك. والذي اعطى مصداقية لكلام هؤلاء اكثر هو الثورة الصناعية وما رافقها من تقدم علمي وتكنولوجي اضافة الى التراكم المعرفي وصدور عدد كبير من النظريات والافكار والفلسفات الحديثة، فصارت تقاس صحة الافكار والادعاءات على التقدم الحاصل هناك وفق معادلة خاطئة: تقول بما ان الغرب قد حقق تقدما حقيقيا في مجال العلم والتكنولوجيا اذا فجميع ما يصدر عنه من افكار ونظريات صحيحة تأبى النقد والمراجعة. وقد اصيب هؤلاء المتغربون بالاستلاب والشعور بالدونية امام الآخر المختلف. بينما بقي ثمة من يدافع عن الاسلام بإيمان وصدق، يفندوا الشبهات، ويقدموا فهم حضاريا للاسلام، في محاولة لتصحيح الصورة المشوهة عن الاسلام والمسلمين.

ان العنف بات يشكل تحديا كبيرا للحوار الحضاري ولجهود التقارب بين المسلمين وغيرهم من اتباع الحضارات والاديان الاخرى، في محاولة لاعادة الثقة وتجسير الاواصر الانسانية، ليثبتوا للعالم خطأ الافكار المغرضة التي خطتها اقلام حاقدة على الاسلام، وما زالت تضمر له ولنبيه الكريم العداء والكراهية ثأرا لما حققه المسلمون من توغل داخل المجتمعات المختلفة واقبال الشعوب على مبادئ السلام القيمة. غير ان العمليات الارهابية وفرت مادة دسمة للاعلام المضاد كي يشن هجومه الحقود على الفكر الديني والأيديولوجية الاسلامية. وبات من السهل استدعاء الواقع ليشهد على دموية الاسلام، ويدعم كل الدعاوى المغرضة ضده. وليس امام

المسلمين سوى البراءة من هؤلاء والاستنجاد بالفكر الديني لاثبات خطأ الممارسات الارهابية، غير ان ما تخطه الدماء لا تقوى على ازالته الاقلام الا بتقادمه في ذاكرة الناس. وبهذا الشكل لك ان تقدر حجم الخسائر المترتبة على هذا النمط من الاعمال، والتي بالتأكيد لا يدركها مرتكبوها. او انهم يتصورون ان ما يحققوه اكثر فائدة للاسلام والمسلمين، بحيث تهون معه خسارة المسلمين لسمعتهم ومصداقيتهم امام الشعوب الاخرى. وهذه بلا شك نظرة قاصرة لا تعي آلية العمل للاسلام، ولم تتفهم ملابسات الوضع الراهن، اذ تحكم الاوضاع معادلات دقيقة يؤدي اهمالها او عدم مراعاتها قصورا او تقصيرا الى خسائر جسيمة، يصعب تداركها او جبرانها. ولا شك ان الممارسات الارهابية لا تتمتع بفطنة المؤمن وحصافته، لان الارهاب متوقع من كل شخص الا من المؤمن الملتزم، الذي يفترض به ان يتعامل مع الاشياء وفق المنطق القرآني، الذي يحرم الاعتداء والتجاوز ولا يسمح بالاقتصاص من غير الجناة والمعتدين، قال تعالى: (ولا تكسب كل نفسٍ إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)[١١]. اذن ما نشاهده اليوم من ممارسات واعمال ارهابية لا يصب في مصلحة الرسالة المحمدية ولا يخدم الاهداف الانسانية التي يتطلع الدين الحنيف الى استنباتها في مجتمعات عانت طويلا من التفكك والضياع الخلقي. وانما ستعكس نظرة سلبية موحشة لا تنسجم مع القيم والاخلاق الانسانية وترفضها شعوب الحضارات كلها، فيكون الاسلام هو الخاسر الاول في المعركة، وستنسحب تداعيات الخسارة على المسلمين انفسهم.

رابعا: العنف وامن واستقرار المغتربين المسلمين

تعود البدايات الاولى لهجرة المسلمين خارج بلدانهم الى القرن التاسع عشر، استطاعوا خلالها وبشكل تدريجي تشكيل تجمعات مسلمة كبيرة صارت ظاهرة متميزة في اغلب الدول. واليوم يعيش عدد كبير من المسلمين في بلدان غير اسلامية، كاوربا وامريكا واستراليا، هاجروا اليها طلبا للرزق والأمان، او هربا من الظلم والاستبداد، وهناك من راقت له الحياة فاستوطنوا تلك البلاد، مستفيدين من حماية

قوانين حقوق الانسان وما الزمت به نفسها هذه الحكومات من احترام وتعهد برعاية اللاجئين والمهاجرين والوافدين اليها. وقد شكل هذا العدد الكبير من المسلمين عبر مرور الايام جاليات مسلمة، لها ما يميزها عن الجاليات الاخرى. وتمكنت من تثبيت شخصيتها وانتزاع حقوقها والحصول على اعتراف رسمي بها، وحصنت نفسها، فصارت لها جمعيات اجتماعية، ومراكز ثقافية، ومدارس خاصة، ومؤسسات اهلية، ودورا للعبادة يمارسون فيها شعائرهم وطقوسهم الدينية بأمان، ولهم نشاطات متعددة في مختلف المناسبات الاسلامية.

وبهذا الشكل عاشت الجاليات الاسلامية في تماس مباشر مع ثقافات وديانات وقوميات مختلفة، الا انها، أي الجاليات الاسلامية، اثبتت جدارة وقدرة على التكيف في بيئات لم تتعرف من قبل على الاسلام او انها تحمل تصورا مشوها عنه. اذ تمكن المسلمون بشكل تدريجي تثبيت انفسهم واندماجهم بالحياة العامة مع المحافظة على هويتهم الاسلامية، وهو انجاز كبير لا يستهان به في بيئة تقطنها ديانات اخرى وتسيطر عليها مؤسسات كنسية ويهودية ما زالت الصراعات التاريخية بينها وبين المسلمين ماثلة في ذاكرتها . وليس من السهل ايضا ان تتقبل تلك المؤسسات المنافس الاسلامي، غير ان الحكومات الديمقراطية وفرت الحماية للمسلمين وغيرهم واعتبرت الدين شأنا شخصيا من حق كل فرد ممارسة شعائره وطقوسه، مما اعطى للجاليات الاسلامية وغير الاسلامية حماية قانونية كافية.

الا ان الجاليات الاسلامية واجهت خلال وجودها في بلاد المهجر، وما زالت، تحديات لم تألفها في بلدانها، ولعل اول واهم تلك التحديات تعرض هويتها الاسلامية الى خطر الذوبان والتفكك في مجتمع يتمتع بقوة استقطاب عالية تصهر الفوارق الدينية والقومية. لان الهوية الثقافية ليست تكوينا فطريا وانما ثمة ظروف بيئية واجتماعية ودينية واقتصادية ومعرفية وغيرها تساهم في تشكيلها وتنشيطها وتأكيد حضورها وفاعليتها. كما لا يمكن الحفاظ عليها الا من خلال التردد المستمر على تلك البيئات والتعاطي معها، فيتأثر ويؤثر بها في عملية متبادلة، فاذا انقطع الفرد عن تلك الاجواء فقد مصادر اساسية كانت تمده بعناصر تكوين هويته الثقافية.

وعندما يرتمي المسلم في احضان البيئة الجديدة مع انقطاعه عن بيئته الام فانه سيتلقى ثقافة جديدة تكسبه هوية مغايرة او يبقى مستلبا لا هوية له اذا تنازل عن هويته وثقافته، وفي الوقت ذاته رفضته البيئة الثقافية الجديدة. وهذا ما يحصل باستمرار لعدد كبير من المسلمين وغيرهم. ولما واجهت الجاليات الاسلامية هذا التحدي الخطير سارعت الى استثمار الحماية القانونية وقامت بتأسيس مساجد ومراكز ثقافية ومدارس اسلامية ومنابر اعلامية تحفظ للمسلم خصوصيته وهويته. وقد نجحت نجاحا باهرا، وتمكنت من فرض نفسها وثقافتها وخصوصياتها، وحافظت على هويتها، حتى باتت المرأة المسلمة متميزة في لباسها وتسير بثقة عالية وشجاعة وسط بيئة اجتماعية لم تألف هذا النمط من الثقافة والازياء.

والتحدي الآخر الذي تواجهه الجاليات المسلمة في بلدان المهجر هو الاحتكاك المستمر مع الفئات والاحزاب والجمعيات والحركات العنصرية التي تكره المسلمين وتضمر لهم العداء وتتربص بهم الدوائر. وهناك ايضا من يعتبر المحافظة على الهوية تحد لثقافة المجتمع وخصوصياته، كما يعتبرون المرأة المسلمة بزيها الاسلامي المميز تحد خطير آخر، لانهم انما قبلوا بوجود الجاليات على أمل الذوبان داخل المجتمع بعد التخلي عن هويتها وخصوصيتها الثقافية وتبني ثقافة البيئة الجديدة. وهنا فقط تقدر حجم المعاناة وما تتحمله الجاليات من مسؤولية كبيرة للحفاظ على هويتها واصالتها. والغريب ان التيارات العنصرية لا تتعصب ضد ازياء الديانات الاخرى كالسيخ مثلا بقدر تعصبها ضد الزي الاسلامي، مما يعني ان الحجاب لم يعد مجرد زي في نظر الغرب وانما كتلة هائلة من القيم المنافسة تحمل ارثا تاريخيا لاكثر من الف سنة بكل ملابساته ويشكل تحديا صارخا لها، لذا اعدت بعض الدول العدة لمنع الحجاب في المدارس والدوائر ولو ضمن قانون عام يمنع جميع الشارات الدينية، الا ان المقصود اولا وبالذات كما يبدو الحجاب الاسلامي لانه الظاهرة الاوضح بين الشارات الدينية، واما الشارات غير الاسلامية فحضورها محدود ولم يطلها القانون بشكل كامل. فالصليب الممنوع لبسه قانونيا هو الصليب الكبير. ولا يلبسه عادة الا رجال الدين وهم قلة في المدارس والدوائر ولا مانع من لبس الصليب

الصغير، اذن (قضية الحجاب في الحقيقة تقع ضمن المؤامرة الموجهة ضد الوجود الاسلامي المتميز في الغرب بوجه عام وفي فرنسا بوجه خاص)[١٢].

واما التحدي الثالث والاخطر عندما يتحول عداء التيارات العنصرية او الدينية المتطرفة الى ممارسات يومية ضد الجالية الاسلامية، فتسعى تلك الاطراف الى التشبث بكل الوسائل من اجل تحقيق اهدافها للحد من نشاطات المسلمين وتقييد حركتهم. واخطر تلك الادوات هي وسائل الاعلام المرئية والمسموعة ومواقع الانترنيت وتوزيع الكتب والمنشورات وتوظيف الصحافة والقنوات الفضائية، التي تساهم في تشكيل الرأي العام، وتأليب الناس ضد المسلمين باستمرار، رغم العقوبات التي يفرضها القانون ضد أي نشاط عنصري، غير ان هؤلاء يجددون باستمرار ادواتهم ووسائلهم الاعلامية بشكل يحقق اهدافهم مع عدم التعرض لاي مسائلة قانونية. وعلى سبيل المثال: (هناك لوبي صهيوني في كندا يحاول دائماً تشويه صورة الاسلام والمسلمين)[١٣]. وليس الامر مقتصرا على كندا وانما تمثل كندا عينة ضمن مجموعة الدول التي تقطنها الجاليات الاسلامية. لكن لحسن الحظ ان الشعوب الغربية ليست شعوبا مغلقة، او تقليدية وانما تنفتح على النقاش والمناظرات العلمية وتتقبل الكلام اذا وجدته يتمتع بمصداقية، ولديهم فضول واضح لمعرفة الحقيقة. ففي كندا نجد نسبة المتعصبين ضد الاسلام بفعل النشاطات المعادية هي النسبة الاقل، وهناك فقط (٢٥ في المائة من الكنديين مغرضون، وذلك لأسباب دينية أو سياسية، لا يفهمون الاسلام ولا يريدون فهمه لأنهم إما صهيونيون متعصبون لإسرائيل أو مسيحيون متعصبون ضد الاسلام والعرب، وهؤلاء القلة لا فائدة من مناقشتهم ...)[١٤]. بينما (هناك حوالي ٧٥ في المائة من الكنديين لديهم الفضول والدافع لمعرفة الاسلام ويتقبلون أية معلومات حوله تقدم لهم بشكل واضح ومبسط. وبمجرد المعرفة السليمة تتحول اتجاهات هؤلاء الكنديين من العداء الذي يكون سببه الجهل إلى تفهم الدين الاسلامي. كما أن بعضهم يتحول لاعتناق هذا الاسلام)[١٥]. ورغم كل التحديات يبقى المسلم رسول الاسلام الى الحضارات والشعوب الاخرى، وتقع على عاتقه مسؤوليات التعريف بالاسلام ورد الشبهات

واعطاء مصداقية للقيم والاخلاق الاسلامية من خلال سلوكه في المجتمع وتعامله مع الناس. وعليه التأكيد على التسامح والمداراة وعدم التعصب كي يتمكن من اداء رسالته. ولما كان المسلمون جالية فان الشعوب الاخرى تنظر لهم كمجموعة واحدة وتارة تصدر عليه احكاما متشابها، فيكون سلوك الفرد المسلم معيارا للحكم على جميع المسلمين، واي خطأ يصدر من احدهم يعمم على كل الجالية، وهذا وان لم يكن مطلقا لكن له واقعا مشهودا. هذا عن الداخل. ثم انهم كجالية داخل المجتمعات الغربية ينتمون الى وجود اكبر هو الامة الاسلامية كما ينتمون الى دولة الام. وبالتالي فان ما يحدث للامة والوطن الام ينعكس فورا على الجاليات في بلدان المهجر. فمثلا كان للتعاطف الغربي مع اسرائيل الاثر الكبير في الانحياز ضد القضية الفلسطينية، ولكن بعد التحول في نظرة الشعوب الغربية بفضل اعلام الجاليات الاسلامية والعربية فيما يخص الصراع العربي الاسرائيلي حصلت القضية الفلسطينية على انصار ومؤيدين كثيرين حتى (وجد ان ٥٩ في المائة من الاوروبيين يعتقدون ان اسرائيل مهددة للسلام العالمي)[١٦]. وعندما اجتاحت اعمال العنف امريكا واوربا سيما في احداث ٢٠٠١/٩/١١ التي أدت الى انهيار برج التجاري العالمي في نيويورك ومصرع عدد كبير من العاملين هناك وما تلته من تفجيرات وعمليات انتحارية، كما حصل في جزيرة بالي او محطات القطارات في مدريد ولندن التي اثارت الفزع في صفوف المجتمعات الغربية قاطبة، انعكست تلك الممارسات على وضع الجاليات الاسلامية وهدد امنها واستقرارها وفقدت مصداقيتها في دعاوى التسامح وعدم الاكراه والتمسك بالتعددية الدينية، وصار الفرد الغربي ينظر الى المسلم نظرة تشكيك وريبة، فيشاهد فيه ارهابيا قاتلا ينتشي بالدماء ويكره الآخرين ويكفر معتنقي الديانات الاخرى. وهي صورة بشعة كلفت الجاليات كثيرا من اجل تحسين صورتهم امام الغرب من خلال البراءة من الارهاب والاعمال الارهابية وتأكيد الطابع المسالم للانسان المسلم، من خلال حب الآخرين ورفض العنف. الا ان الاعمال الارهابية التي تقوم بها الحركات الاسلامية الاصولية المتطرفة اخذت تؤكد مقولات العنصريين المعادين للاسلام والمسلمين. فكيف والفرد الغربي يشاهد

عبر القنوات التلفزيونية كيف يذبح المسلمون الاسير الامريكي في العراق وما حدث للرهينة الامريكي في السعودية وغيرها من الاعمال التي تشمئز منها النفس البشرية، لذا يتعرض المسلمون اثر كل عملية ارهابية الى المضايقات واعمال عنف انتقامية حتى بات من الصعب على المرأة المسلمة الخروج بالزي الاسلامي في استراليا بعد حادثة جزيرة بالي التي راح ضحيتها قرابة المئتين شخص.

لقد بات العنف والعمليات الارهابية تحديا كبيرا يواجه امن واستقرار الجاليات المسلمة، ولم تقتصر تداعياته على المنطقة الاسلامية والعربية وحدها، وانما امتد ليطال الجاليات الاسلامية، وذلك لان العقل الغربي لا يستطيع، الا بالكاد، التمييز بين الحركات الاسلامية المتطرفة وبين سائر المسلمين لانه يسند تلك الممارسات الى العقيدة والفكر الاسلاميين، قياسا على ما تنطق به الحركات الاسلامية المتطرفة، التي تدعي انها تأتمر بأمر الاسلام، وانها تمتثل قول الله تعالى وقول نبيه الكريم، فاعمالهم الارهابية هي اوامر الهية ودينية تصدوا لتنفيذها، وليس رغبة في الانتقام او تلبية لنوازع نفسية معينة، وان بقية المسلمين لا سيما العلماء مقصرون لعدم ممارستهم العنف وعدم قيامهم باعمال ارهابية او عدم دعمهم لها. وهذا المنطق بلا شك سيكون مبررا لتوجيه التهم الى العقيدة الدينية والفكر الاسلامي، وبالتالي سيخسر الاسلام كثيرا من انصاره بسبب تلك الممارسات وربما تنصل بعض المسلمين من الاسلام خوفا على انفسهم في الغرب او حقا انه لا يجد تفسيرا، كالانسان الغربي، لتلك الممارسات العدوانية، التي تصطدم مع منطق الشرائع والاديان والعقل. ولا يرتضيه أي انسان فضلا عن الله تعالى الذي يأمر بالعدل والاحسان وقد اعطى الامان لاهل الكتاب وجعلهم في ذمة المسلمين وصار من الواجب عليهم المحافظة على ذممهم والوفاء لهم والاحسان اليهم، لا قتلهم واثارة الرعب فيهم. لا شك انك تشعر بصدمة ازاء وحشية المشهد، سيما عندما يذبح انسان من الوريد الى الوريد، صدمة ممتزجة بالتقزز والاشمئزاز ازاء انحدار شريحة اجتماعية ضئيلة الى هذا الدرك اللاانساني واللااخلاقي في فرض ثقافة العنف. ثم اذا كانت تلك الحركات المتطرفة على حق لماذا لا تركن الى اسلوب سلمي في التغيير والاقناع؟ ولماذا اللجوء الى العنف

والقوة؟.

خامسا: اجهاض العنف للمجتمع المدني

من الواضح بعد تجربة الانظمة الحاكمة، وتجارب الشعوب القاسية مع حكوماتها، وما عانت المجتمعات من جراء الاستبداد السياسي والدكتاتورية والتفرد بالسلطة، ان خيار المجتمع المدني بات يتفرد بأولوية بين الطروحات الاخرى، ولا يمكن التراجع عنه بعد ان اثبت نجاحه في اكثر الدول المتقدمة حضاريا، وعدم تقاطعه مع قيم الاسلام، والاقدر على استيعاب التعدد والاختلاف، وامانته في حفظ الحقوق المشروعة للجميع بشكل متساوٍ وفق القانون. اذ سيوفر هذا النمط من الطروحات اذا ما احسن مراعاته وتطبيقه، للفرد كرامته ويضمن حريته وحقه في اختيار أي صيغة يراها تفي بآماله وطموحاته، ويؤكد فيه الفرد ذاته ويمارس دوره بعيدا عن سياسة الذل والعبودية والرعب من السلطة، فيستجيب للقانون ويدافع عن الدستور ويرفض التآمر عليه او استباحة حرمته. فهو اذن طموح وحلم يراود كل الشعوب التي لم تذق طعم الحرية، والتي ظلت تعاني من دكتاتورية السلطة والحاكم المستبد وخضوع القانون لارادة الرئيس والقائد والزعيم.

ورغم ان مفهوم المجتمع المدني حديث التداول في المنطقة الاسلامية، ومنطقة الشرق عموماً، إلا أنه يعود في بداياته الى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وربما يكون «جون لوك» اول من استخدمه بعد الثورة ١٦٨٨م، ثم توالى على دراسته ونقده واستقصاء ابعاده المختلفة عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة الغربيين، مثل: «هوبز، روسو، هيجل، و...». فكانت ولادته في ظل التحول الجذري الذي اجتاح اوربا والانتقال من عصر الظلام الى عصر الدولة الحديثة والنظام الجديد[١٧]. ثم عاد للظهور ثانية ليرافق بدايات التحول في اوربا الشرقية، فانطلق هذه المرة من بولونيا ١٩٨٢م، عندما طرحت نقابة التضامن نفسها باعتبارها احد تنظيمات المجتمع المدني. ولم يتفاعل الوسط السياسي ـ الثقافي العربي معه إلا بعد أمد امتد الى التسعينات من القرن الحالي، ليكون رهاناً جديداً تلا اخفاق الدولة الحديثة في نقل

المجتمع الى مستوى الطموح الذي كان يراود مخيال النخبة السياسية والمثقفة. فليس هناك تقدم حقيقي على صعيد ممارسة الديموقراطية والتداول السلمي للسلطة وحرية الرأي[١٨]. ولم يترشح عن المهتمين بدراسة مفهوم المجتمع المدني تعريف متفق عليه، بل راح كل واحد يعرفه انطلاقاً من خلفيته الثقافية، وما يحمله من تصور عنه. لذا ظل المصطلح ملتبساً يعاني ضبابية كثيفة، لكنه لا ينفي وجود ملامح خاصة تحدد هويته واتجاهه الوظيفي. فمن خلال المتقابلات يمكن رسم صورة جلية تساعد على ادراك ابعاده المختلفة.

أطلق المجتمع المدني في مقابل المجتمع البدائي او الطبيعي، الذي تجتاحه الفوضى واللانظام، وتفشي حالة الرعب والقلق والتوثب الدائم لمواجهة الاخطار المحدقة به، فاضطر الافراد بشكل تدريجي الى تأسيس مجتمع منظم لضبط ممارسة السلطة والفصل في النزاعات وسيادة القانون وتأمين الحماية لحرية الفرد في الاختيار، اي اختيار انتمائه للمؤسسات الجديدة، فافترق المجتمع المدني عن المجتمع البدائي بحرية الاختيار، بعد ان كان الفرد مجبوراً في انتمائه الى مؤسسات المجتمع الارثي (او الاهلي)، مثل: العائلة، القبيلة، الطائفة...، وساد القانون مرافق الحياة لينهي حالة الفوضى والتشرذم. ويقابل المجتمع المدني عند بعضهم المجتمع الديني، الذي اتسم في العصور الوسطى باستبداد الكنيسة وهيمنتها الممتدة الى الحريات الشخصية، فليست هناك ارادة تتعالى على ارادة السلطة الدينية، او تتجاوزها لتتمتع بهامش ولو محدود من الحرية. فجاءت اطروحة المجتمع المدني لتفتت السلطة الدينية وتعطي للمجتمع شخصية مستقلة في مقابل الدولة، والدولة تمارس السلطة في دائرة ارادة الشعب واختياراته.وهناك من يضع المجتمع المدني مقابل النظام السياسي العسكري للتخلص من النزعة الاستبدادية المقيتة التي اعتادت على ابتلاع المجتمع ومصادرة حرياته. ويرى عدد من الباحثين الاجتماعيين أن المجتمع المدني هو نتيجة طبيعية لتطور المجتمعات الانسانية، فالبشرية خلال مسيرتها الطويلة مرت بعدة مراحل: مرحلة المجتمع البدائي (مجتمع الصيد وجمع الغذاء)، المجتمع الزراعي (المجتمع الانتاجي)، المجتمع الصناعي... وفي كل مرحلة ينتقل المجتمع

الى مستوى اكثر تعقيداً من الناحية الاجتماعية والتنظيمية. كما ان الدول تصبح أكثر تطوراً في المرحلة التالية فتعجز عن تلبية جميع المتطلبات الاجتماعية منفردة. فالمجتمع المدني يقوم عبر مؤسساته بدور الوسيط بين الفرد والدولة، وينهض بمهمة تنظيمية داخل المجتمع نفسه. وعليه سوف لا يكون المجتمع المدني طبقاً لهذه الرؤية سوى صيغة عقلائية لتنظيم المجتمع وعلاقته بالدولة[١٩]. اما الصيغة المنبثقة عن القيم الليبرالية، فانها تجعل المجتمع في مقابل الدولة. والدولة تكون جهة محايدة ازاء المجتمع تقوم بتطبيق القوانين المعبرة عن ارادته. ويتمتع الفرد في ظله بحريات واسعة جداً، وتكون الممارسة الديموقراطية ممارسة حقيقية عبر المؤسسات المدنية (كالاحزاب والجمعيات وغيرهما). كما ان الدولة فيه علمانية لا تخضع للارادة الدينية. والتفسيران الاول والرابع للمصطلح يعبران عن صيغة عقلائية لتنظيم المجتمع يمكن ان تتحرك في اي اطار قيمي واخلاقي، فتارة يتحرك في اطار القيم الليبرالية ويؤدي وظيفته الاجتماعية ومن الممكن ان يتحرك في اطار القيم الاسلامية، كصيغة عقلائية يراد بها تنظيم المجتمع، فهي تماثل «الجمهورية» التي هي صيغة غربية لتنظيم السلطة، وقد استعارتها ايران لتطلق على نفسها «الجمهورية الاسلامية» دون ان تجر خلفها حمولتها الثقافية الغربية[٢٠].

مما تقدم يتضح ان المجتمع المدني بصيغته المطروحة على جميع التفاسير يتصف بخصائص نعرض لبعضها ملخصاً:

١ ـ يتمتع المجتمع، في ظل اطروحة المجتمع المدني، بشخصية مستقلة في مقابل الدولة، وهذا لا يعني تضعيفاً للدولة، وانما منع الدولة من التمدد خارج دائرة الدستور والصلاحيات القانونية. فقيام المجتمع المدني يقضي على الظواهر الاستبدادية للدولة ورجالها، ويمنح الفرد دوراً حقيقياً داخل المجتمع.

٢ ـ يتكون المجتمع المدني من مجموعة مؤسسات مستقلة عن السلطة السياسية (احزاب، مؤسسات، جمعيات، نقابات، و...) تقوم بتنظيم العلاقات بين الافراد من جهة، وعلاقتهم بالدولة من جهة اخرى. فهي مؤسسات وسيطة بين المجتمع والدولة. ومن خلال تلك المؤسسات، التي هي لون من ألوان دفاع المجتمع عن نفسه، يستطيع

الفرد ان يعبر عن طموحاته واهدافه.

٣ ـ الطوعية في الانتماء الى مؤسسات المجتمع المدني. فالفرد ليس مجبوراً، كما هو الحال في المؤسسات الارثية او الاهلية، في انتمائه لاي جهة من الجهات، وعلى هذا تكون مشاركته أكثر فاعلية وايجابية في دائرة المؤسسات المدنية، ولا يشعر بانتمائه لها بهيمنة فوقية تقمع تطلعاته وآماله.

٤ ـ يرتبط المجتمع المدني ـ في بعض التفسيرات ـ بأسس فلسفية تمثل نظرته للكون والحياة. ويرتبط ايضاً بمجموعة من المفاهيم والمقومات، مثل: حقوق الانسان، المشاركة السياسية، حرية التعبير عن الرأي، مفهوم المواطنة، التداول السلمي للسلطة والتعددية. وليس الموقف سلبياً دائماً من مقومات المجتمع المدني كما هو الحال بالنسبة الى اسسه الفلسفية. وانما هناك فقرات انسانية آمنت بها الاديان السماوية، واقرها الدستور في اغلب الدول، بقطع النظر عن مدى صدقيتها في التطبيق[٢١].

٥ـ الطابع السلمي لتداول السلطة بعيدا عن العنف، والاستبداد، والدكتاتورية، وحرية الاحزاب، وتشكيل الجمعيات، والمؤسسات، والمراكز. وحرية الصحافة، وحرية التعبير عن الرأي، والتجاهر بالقناعات والاعلان عن الطموحات التي تراود المجتمع. وممارسة النقد لاعلى سلم في السلطة مادام في دائرة القانون ولا يتعرض لحريات وحقوق الآخرين.

٦ـ مشاركة الشعب في اختيار رؤساء السلطات وممثليهم في البرلمانات، وبالتالي مشاركة الشعب في اتخاذ القرارات وسن القوانين والتشريعات.

٧ـ بامكان الشعب فرض أي صيغة للحكم ضمن آلية الاستفتاء والتوفر على الاغلبية اللازمة.

ولا شك ان هذا المجتمع لا يقوم الا في اجواء حرة خالية من شوائب العنف أياً كان نوعه وجهته. وما لم يتحقق الامن المطلوب واعتماد الصيغ السلمية كآلية في التعبير عن الرأى والارادة بدلا عن العنف واللجوء للقوة لا يمكن لهذا المجتمع تحقيق شيئا من اهدافه. من هنا يكون العنف تحديا صارخا لقيم المجتمع المدني،

وعقبة كأداء امام تشكله. غير ان تحديات العنف للمجتمع المدني يمكن ان تكون اكثر تجليا على الاصعدة التالية:

أ ـ تدمير الامن والاستقرار الاجتماعي

الامن والاستقرار الركيزة الاساس لاقامة المجتمع المدني، بل لكل مشروع يتعامل مباشرة مع التيارات السياسية والثقافية ويراد له النجاح. اذ ان التعددية والتنوع الثقافي، والفكري، والعقائدي، والسياسي، والديني قوام هذا المجتمع. ويرتكز في ديمومته واستمراره الى الحوار والتفاهم. وقيمته في كونه يستوعب كل التناقضات ويسمح للجميع بممارسة دوره بشكل متساوٍ، فيكون البقاء للاكفأ والاقدر. وهذا يعني ان التيارات المتناقضة على تماس مستمر وتربص دائم، وربما تحول التماس الى احتكاك قد يفضي الى صراعات دموية ما لم يتنازل الجميع عن لغة العنف ويركن الى الحوار والسلم، وانتزاع الحقوق وفق القانون والمصداقية على ارض الواقع. لذا يشترط المجتمع المدني في عمله التوفر على اجواء آمنة مستقرة كي يتمكن ممارسة دوره بشكل منظم ومتزن، بعد ان يطمئن الى سلامة الاجواء وعدم وجود بوادر للعنف. وحينما ينجح المجتمع في تحقيق اهدافه والعمل وفق آلياته سيرسخ بدوره الامن والاستقرار، بل ينتجه ويكرر انتاجه باستمرار. أي كما ان قيام المجتمع المدني متوقف على استتباب الامن والاستقرار كذلك الاخير متوقف على تفعيل قيم المجتمع المدني والعمل بها. لان من شأن العنف تأزيم العلاقة بين التيارات المتناقضة، أي انها تدخل في دوامة من التوتر والصراع، وهذا من شأنه تفكيك اواصر المجتمع وتشظيه. وعندما تتحكم قيم العنف يختفي السلم والاستقرار، وآنئذ تتلاشى البيئة الملائمة، والتي هي شرط ضروري لقيام هذا المجتمع. او بكلمة اخرى ان الامن والاستقرار يمثلان ارضية مناسبة لتشكيل مؤسسات المجتمع المدني، وسيادة الديموقراطية كآلية في ادارة العملية السياسية.

العنف بجميع اشكاله يتقاطع مع قيم المجتمع المدني ويشكل تحديا صارخا له، لانه يعمد الى الاكراه ومصادرة الحريات، وهو ما يناقض آلية اللاعنف، التي يتطلبها

المجتمع المدني، في تحقيق الاهداف السياسية والاجتماعية. كما ان روح العنف حينما يتلبس بها المجتمع هي الاخرى تحول دون قيام مجتمع مدني لأن جميع الافراد في حالة استنفار مستمر ولا يفهمون سوى العنف وسيلة لتسوية الخلافات بينهم او بينهم وبين السلطة.

ب ـ تعطيل سيادة القانون

المجتمع المدني هو الضد النوعي للاستبداد الذي يتخذ العنف أداة له في الحكم، ولا تتفعل قيم هذا المجتمع الا اذا اختفى الاستبداد بجميع اشكاله، السياسي والديني، وطبق القانون حتى يكون أعلى سلطة في البلد، خلافا للاستبداد الذي يؤله السلطان ويمنحه سلطة تفوق سلطة القانون فلا يخضع لمساءلته، بل هو فوق القانون ومصدره، ولا تسري عليه احكامه.

وانما سمي المجتمع المدني: مجتمعا قانونيا. لسيادة القانون وسريانه على الجميع بشكل متساوٍ ، كي يخضع لسلطته ارفع المستويات. وعلى اعتابه تتفتت كل السلطات. وعندما يتفعل القانون يتساوى الافراد في الحقوق والواجبات، فلا تمايز الا على اساس الكفاءة، وتكون الأولوية لها وليس للولاء كما هو الحال في ظل الانظمة المستبدة، التي تكون فيها الاولوية في المناصب والحقوق والوظائف للولاء على حساب الكفاءة، فاستشرى فيها النفاق والتملق، حتى قضت (ظاهرة النفاق ومسايرة الواقع والتعايش معه، قضت على خصائص القوة في تركيب الشخصية، واصبح المبدأ هو التقرب الى الحاكم بما يحب. وفي احسن الحالات الابتعاد عن غضبه او غضب حاشيته. فاصبح سيف الشرع مسلطا على كل معارض يحاول ان يستدل بالقرآن على فساد الحاكم او على جهل الخليفة، وقد استخدموا (واطيعوا الله ورسوله وأولي الامر منكم) على نحو يتضارب مع كل ابعادها المنهجية)[٢٢].

اذا فالعنف، الذي يتلخص هنا في سلطة المستبد، يشكل تحديا كبيرا لقيام المجتمع المدني، ولا يمكن التفكير في هذا النمط من المجتمعات قبل اجتثاث ظاهرة الاستبداد وما يرافقها من عنف، كي يتفعل القانون الذي يرتكز اليه في قيام

الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، اذ ان نجاح هذه المؤسسات منوط بوجود قانون فاعل، يوفر لها الحماية الكاملة لتمارس دورها داخل المجتمع، بعيدا عن سلطة الدولة، وتسلط الحاكم المستبد.

لا شك ان الاستبداد يبدأ عندما تتعثر سلطة القانون، وهو أول بوادر الاستبداد، ليصبح السلطان فوق القانون ومرجعا نهائيا في الحكم. حتى يعكس القانون ارادته ويكرّس لتحقيق رغباته بمنأى عن ارادة الامة وطموحاتها، لذا فالممارسات الديمقراطية والبرلمانية في ظل الحكومات المستبدة ممارسات شكلية تنتهي عند اعتاب ارادة الحاكم، رئيسا كان ام ملكا، لان عنف السلطة لا يسمح بوجود ارادة تفوق ارادة الحاكم، وبالتالي تتحول القرارات البرلمانية قرارات مداراة وتملق ومداهنة للسلطة، ولا تمثل ارادة الشعب. بينما تختفي ظواهر الاستبداد والعنف في البلدان التي تحترم قوانينها، وتجد الشعوب الدفيء والامان في ظلها لعدم وجود سلطة فوقية تقمع الارادة وتضطهد المعارضة، كما ان القانون يحمي حقوقها ويدافع آمالها وطموحاتها. لذا اكد المصلحون المسلمون، منذ عصر النهوض، على ضرورة تطبيق القانون واعتباره مرجعا للحاكم والشعب على السواء، فقد اشترط عبد الرحمن الكواكبي، مثلا، ان يعبر القانون عن إرادة الامة ويلبي طموحاتها ومصالحها وحقوقها. من هنا يتساءل في كتابه طبائع الاستبداد عن كيفية وضع القوانين: (هل يكون منوطا برأى الحاكم الاكبر او رأي جماعة ينتخبهم لحاجات قومهم وما يلائم طبائعهم وصوالحهم ويكون حكمه عاما او مختلفا على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغير الموجبات والازمات؟). ثم يضع مواصفات القانون ويحدد درجة الزامه بالنسبة للحاكم والمحكوم، يقول: (هل القانون هو احكام يحتج بها القوي على الضعيف ام هو احكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض وملاحظ فيها طبائع الافراد، ومن نصوص خالية من الابهام والتعقيد ، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثرات الاغراض، والشفاعة والشفقة وبذلك يكون القانون الطبيعي للامة فيكون محترما عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل افراد الامة؟)[٢٣].

ج ـ تخريب الحياة السياسية

اعتادت حكومات الدول غير الديمقراطية على احتكار السلطة، بعد انتزاعها بالقوة او التآمر، وقمع المعارضة، والشعب ايضا. وعندما تلجأ بعض الحكومات الى الانتخابات تحت ضغط القوة تؤول العملية الانتخابية الى ممارسة شكلية يحصل فيها الرئيس المنتخب، الذي هو الرئيس الفعلي والمرشح الوحيد، على ٩٩،٩٪ او ٩٩،٨٪ من عدد الناخبين او ربما يفوز بالتزكية. وكثيرا ما يكون الرئيس مدى الحياة، الذي تهتف له الجماهير المرعوبة بالحياة، وتفديه بارواحها ودمائها اتقاء لبطشه واضطهاده. واما المقاعد البرلمانية فمحصورة بالحزب الحاكم، او بعض مقاعد لما يسمى بالمعارضة، الا انها مهادنة للسلطة، فهي في الحقيقة معارضة شكلية، وكثير ما تكون صنيعة الحاكم نفسه، فلا تمثل رأيا مستقلا ولا يؤول لها الحكم ابدا. واما الدول التي لا تعتمد نظام الاحزاب فعادة يكون لها جهاز امن ومخابرات يحصي انفاس الشعب ويتعقب المعارضة ليقضي عليها في مهدها، ويكون همه توفير الحماية للسلطة وعلى رأسها الملك او الرئيس، فهي اجهزة امن ضد الشعب وليس لحمايته وحماية حقوقه، وهي مصدر انتاج العنف والقاء الرعب وتسويغ الاضطهاد. اذن فهذا النمط من الدول تعاني دوما من دكتاتورية الرئيس او الملك او الحزب الواحد او الاجهزة الامنية. والغريب ان الاحزاب الحاكمة تتحول بمرور الايام اداة مسخرة بيد الحاكم المستبد، لا تعارضه او اتخاذ قرارات تقاطع ارادته، ويتحول الى جهاز امني لحمايته، وبالتالي تتلخص الدولة واجهزتها المختلفة بشخص الرئيس، او تتلخص بجهاز الامن والذي يتلخص هو الآخر في رئيسه، المطيع لرئيس الدولة والحريص على تحقيق رغباته.

الا ان العملية السياسة في ظل المجتمع المدني والدول الديمقراطية تختلف جذريا عنها في الدول الاخرى، فللشعب حضور حقيقي، في الدول الديموقراطية، من خلال المؤسسات والانتخابات، كما ان التنافس بين الاحزاب السياسية على السلطة لا يتعرض لأي لون من ألوان الاضطهاد، وحينئذ لا يؤول الحكم الا لمن من يكسب الانتخابات بطريقة شرعية ويختاره الشعب عبر الاقتراع، بينما يتراجع الآخر الى صفوف المعارضة ويمارس دورا حقيقيا من خلال البرلمان. يحاسب الحكومة،

ويعلن عن وجهات نظر مغايرة ، ويقوّم مشاريع الدولة. لذا فالحكومة تخشى المعارضة كخشيتها من الشعب، وربما اشد اذا اخذنا بنظر الاعتبار قدرة الاحزاب السياسية على تحريك الشعب. وحينما تحقق المعارضة نجاحا في الانتخابات يتم تداول السلطة بطريقة سلمية لا ترافقها أي مظاهر للعنف. بينما ينسحب الحزب او الاحزاب الحاكمة، اذا كانت مؤتلفة، الى صفوف المعارضة.

وهذا الاسلوب في ادارة العملية السياسية بالطرق السلمية يتوقف على توافر الامن والاستقرار، ويفشل مع ظهور اول بادرة للعنف تفقده مصداقيته في التداول السلمي للسلطة. لهذا يرفض المجتمع المدني وجود حق مطلق في السلطة كما هي دعاوى الحكومات الثيوقراطية، ويبقى صاحب الحق الوحيد هو الشعب، وهو المسؤول أولاً عن اختيار نوع الحكم، ملكي او رئاسي، ديني او مدني.

ولما كان المجتمع المدني يشترط التداول السلمي للسلطة لذا يشكل العنف تحديا كبيرا لادارة العملية السياسية بشكل سلمي بحيث تتكافأ الفرص لجميع الاطراف، وتحفظ للجميع حقه في المشاركة السياسية والتعبير عن وجهة نظره بالحكم. أي ان العنف سيفضي الى الاستبداد الذي هو الضد النوعي للديمقراطية، وبالتالي استحالة العملية السياسية السلمية، وانما استبداد وتسلط وقمع للمعارضة واضطهاد للشعب. كما ان تسلح الاطراف والاحزاب المشاركة في الساحة السياسية، بالعنف سيشعل فتيل الصراعات المسلحة، ويتحول التراشق بالألفاظ الى تراشق بالنيران، وينقلب الحوار السياسي الى مواجهات مسلحة. لذا نزع الاسلحة وحل كافة المليشيات المسلحة التابعة للاحزاب والحركات السياسية وغير السياسية شرط اساس في نجاح اطروحة المجتمع المدني وقيام نظام متعدد يحترم الرأي الآخر ويرفض الاستبداد بالحكم ويحفظ للفرد حريته وكرامته بعد سيادة القانون وتفعيل الدستور.

د ـ محاصرة الحريات والابداع

تبقى الحرية أمل الشعوب المكبلة، وحلما يراود اجيالها المضطهدة، تطمح لرؤيتها يوما ما على ارض الواقع، كي تنتشي بمذاقها وتتمتع بممارستها، وتسترجع

كرامتها الممتهنة. لقد ولد الانسان حرا لولا التسلط والاستبداد والظلم والعنف الذي سرق حريته، حتى كاد يخشى التحّدث مع نفسه، فضلا عن البوح بقناعاته ووجهة نظره. ومن تحدى الممنوع وخاطر باعلان معارضته وبيان وجهة نظره كان مصيره التشريد والسجن والتعذيب والحرمان والقتل في ظل انظمة استبدادية متسلطة. لكن رغم كل ذلك ظلت الشعوب تطالب بحريتها وتتوق الى اجواء التحرر من عذاب الاستبداد والعنف لتطرح رأيها وتفصح عن آمالها وتطلعاتها، وتعبر صراحة عن قناعتها، ويكون لها وجود حقيقي يفرض نفسه في المعادلات السياسية.

ولا يكتب للمجتمع المدني النجاح ما لم تتوافر اجواء حرة تسمح بالتعدد والاختلاف الذي يتجلى عبر الاحزاب والجمعيات والصحف والمجلات، سيما المعارضة منها. وحينما تتوفر الحرية تصبح القرارات، خصوصا القرارات المصيرية، اكثر متانة وقوة. لانها لا تتبلور وتكون قوية الا بتعدد وجهات النظر، وممارسة النقد بعيدا عن اجواء الخوف والاضطهاد. وهذا بدوره يتوقف على حرية الرأي والتعبير. كما ان تقويم تجربة الحكم ونقد الممارسة اليومية للسلطة والمعارضة معا لا تتحقق الا من خلال اجواء حرة تسمح بذلك. اذن فالحرية، التي هي الركن الاساس لقيام المجتمع المدني، تحقق مكاسب عظيمة للفرد والمجتمع معا. وأول تلك المكاسب انها تشخص نقاط الضعف من خلال النقد البناء وتساعد على صدور قرارات محكمة ومتبناة من قبل الشعب الذي ساهم بشكل مباشر او غير مباشر في بلورتها. وثانيا، ان الاجواء الحرة تساعد على نمو القابليات والابداع، وتساهم في اثراء التجارب عبر النقد والتقويم الحر والشجاع. ثالثا، ان الحرية توفر اجواء آمنة نقية لا تشوبها شائبة العنف، حتى يتمكن الرأى المعارض من التعبير عن وجهة نظره علنا وامام الجميع بعيدا عن العنف. وبهذا يتضح ان العنف اقوى تحد يواجه الحرية،لانه يقمع الآخر ويصادر حريته. ثم ان قمع الرأي الآخر واحصاء الانفاس يتحول بمرور الايام الى تمرد، ورفض، وثورة وعصيان، والبحث عن متنفس لتفجير المكبوت وفري الاورام المتخزنة، لينقلب كل شيء ضده، فيسود العنف ويتزعزع الامن والاستقرار. وهذا ما نشاهده في الدول التي يسودها نظام بوليسي مخابراتي صارم يكمم الافواه، ويضطهد

كل لون من الوان المعارضة حتى بيان وجهات النظر أو إبداء ملاحظات تقويمية. ويطالب الناس دوما بالعبودية والطاعة للسلطان. فهذا اللون من نظام الحكم لابد ان يواجه تحديات مخزونة تفاجئ الاجهزة الامنية وتربك الوضع. لذا ليس امام الانظمة سوى المزيد من الحرية كي يتنفس الفرد ويلقي همومه على صفحات الاعلام ولا يتحول الى قنابل موقوتة تنتظر الفرصة لتتفجر وتفجر الوضع معها.

اذن لا تتحقق مصداقية المجتمع المدني ما لم تكن السلطة مراقبة من قبل برلمان منتخب بشكل شرعي، وصحافة حرة تعبر بكامل حريتها عن وجهة نظرها، وتلاحق المسؤولين الحكوميين في قراراتهم للتأكد من حماية حقوق الفرد والمجتمع طبقا للقوانين المعتمدة. وسيئة العنف انه يقمع الرأي الآخر ويحرّم النقد ويتستر على الجريمة والتلاعب والانتهاكات ، فيخسر الفرد كرامته بعد ضياع حقوقه. ولا يختص الامر بالحريات السياسية وانما هو شامل لكل الحريات. أي كما ان الاداء السياسي يتطلب هامشا كبيرا من الحرية لتفادي العنف، كذلك الامر بالنسبة الى العقيدة والفكر والدين، التي يتوقف اداؤها على نفس المستوى من هامش الحرية السياسية او اكثر، كي لا يصنع العنف من الاختلافات الفكرية والعقدية والدينية والمذهبية، عقدة نفسية، يشعر معها الفرد بالحرمان والاضطهاد، فينقلب اكثر تعندا وتصلبا لرأيه وعقيدته. بل ويبرر لنفسه ممارسة العنف لتحقيق شيئا من حقوقه. ان الحرية داخل المجتمع المدني ستضع العقائد والافكار في مواجهة تحديات مثيلة تختلف عن تحديات العنف. فيفترض في كل عقيدة آنئذ اثبات جدارتها وعقلانيتها. أي ان الساحة في ظل المجتمع المدني ستتحول الى ميدان اختبار للافكار الناجحة والعقائد السليمة، وسينكشف الزيف والتزوير وتسقط الاقنعة والممارسات الخاطئة باسم الدين والعقيدة والفكر، ويصبح البقاء للاصلح منها. ولا شك ان بعض القيمين على الفكر والدين، ايا كانوا، يرون في هذا اللون من الحرية خطرا حقيقيا عليهم، فيضطرون للدفاع عن مصالحهم باسم الدفاع عن الدين.

الهوامش:

[١]- توبي أ. هف، فجر العلم الحديث .. الاسلام – الصين- الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، ٢٠٠٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٦٥.

The Rise of Early Modern Islam, China, and the wet, By Toby Huff, Cambridge University, Press ١٩٩٣.

[٢]- الجابري، د. محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ١٩٩١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٥.

[٣]- الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي ، بيروت، ص ٢٦.

[٤]- عبد الرزاق، د. احمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الاحياء الاسلامي والتحديث الغربي، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا - امريكا، ج٢ ص٥٣٧.

[٥]- سيد قطب، معالم في الطريق، المقدمة.

[٦]- سورة هود، الآيتان: ١١٨-١١٩.

[٧]- سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

[٨]- سورة النحل: الآية ١٢٥.

[٩]- اشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص ٤٣.

[١٠]- سورة المائدة، الآيات: ٨٢-٨٥.

[١١]- سورة الانعام، الآية: ١٦٤.

[١٢]- الدكتور محمد بشاري، رئيس الفدرالية العالمية لمسلمي فرنسا وامين عام المؤتمر الاسلامي الاوربي، في حوار اجرته معه جريدة الشرق الاوسط اللندنية في ٢٠٠٤/٦/١٨.

[١٣]- في حوار اجرته جريدة الشرق الاوسط اللندنية يوم ٢٠٠٤/٦/١٨ مع الدكتور محمد ابراهيم المصري، رئيس الكونغرس الاسلامي في كندا.

[١٤]- المصدر نفسه.

[١٥]- المصدر نفسه.

[١٦]- الحوار السابق مع الدكتور محمد بشاري

[١٧]- للاطلاع: انظر ملف المجتمع المدني .. اشكالية المفهوم والتطبيق، مجلة التوحيد، العدد ٩٧، رجب ١٤١٩هـ / تشرين الثاني ١٩٩٨م.

[١٨]- المصدر نفسه، كلمة التحرير.

[١٩]- بناه، محمد حسين، الارضية الاجتماعية لنشوء المجتمع المدني، مجلة التوحيد، مصدر سابق، ص٢٣.

[٢٠]- مجلة التوحيد، كلمة التحرير، مصدر سابق.

[٢١]- اشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص ٥٧.

[٢٢]- حاج حمد، ابو القاسم، العالمية الاسلامية الثانية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار بن حزم، بيروت، ج٢، ص ٢٦٨.

[٢٣]- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد، الاعمال الكاملة، تحقيق واعداد: محمد جمال الطحان، ١٩٩٥م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص٥٢٧-٥٢٨.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: ثقافة التسامح

التسامح ومنابع اللاتسامح

ماجد الغرباوي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

الآخر وشرعة السيف

محمد ابو القاسم حاج حمد *

في إطار الثقافة العالمية المعاصرة التي تنزع "**معرفياً**" ـ وإن لم يكن تطبيقياً ـ نحو متاحات التعددية الدينية والسياسية والفكرية بمنطق "**الديموقراطية**" و "**الليبرالية**" و"**العلمنة**" وبمفهوم "**الدولة الوطنية**" وامتداداً إلى "**قيم العولمة**" بشقيها التأسيسي الأوروبي منذ القرن الخامس عشر ، والأمريكي الراهن.

في هذا الإطار تجد المفاهيم "**اللاهوتية**" و"**الثيوقراطية**" التي ترتبط بمفاهيم "**الدولة الدينية**" و "**الآحادية الأيديولوجية**" نفسها في مأزق حضاري ومفاهيمي.

وبنتيجة هذا المأزق يلجأ "**الدعاة**" لتحسين تمثلاتهم لصد الهجوم على قيمهم بمنطق "**المقاربات**" مع الثقافة العالمية المعاصرة ، فيقاربون بين "الشورى الإسلامية" و"الديموقراطية الغربية" وبين "حقوق الإنسان" في الإطارين مع محاولة توليد مفهوم "**التعددية**" من داخل النص الديني ، بما يفضي "**للتعايش**" و "**الحوار ـ المجادلة الحسنة**" والتفاعل الإيجابي مع الآخر. وضمن هذا الاتجاه تستخدم نصوص مثل :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ(٢٥٦) – **البقرة/ج ٣.**

وكذلك: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ(١٢٥)- **النحل/ج ١٤.**

---

* مفكر سوداني. أرسل هذا البحث للمجلة الاخ الأستاذ المرحوم حاج حمد قبيل وفاته، وطلب نشره في قضايا اسلامية معاصرة ، وهو تهذيب وتلخيص واعادة تحرير لمساهمة قدمها في احدى الندوات .

وآيات أخرى ذات نفس الدلالات الدالة على "**التعايش**" مثل:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(١٣) –**الحجرات/ج ٢٦.**

وكذلك: لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٨) – **الممتحنة/ج ٢٨.**

بل ويمضي التعايش إلى مستوى يبيح اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى(١) استدلالاً بنص الآية : وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ(٧)- **الأنبياء/ج ١٧.**

ومن "**السنة النبوية المطهرة**" يستخدم النص الوارد في حجة الوداع(٢)

"أيها الناس ! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم ؛ وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلّغت ؟ اللهم فاشهد. قالوا: نعم . قال: فليبلغ الشاهدُ الغائب."

كما يتم الاستدلال على "**التعايش الدستوري**" الإسلامي ضمن "**كيان سياسي واحد**" بالعهد الذي كتبه الرسول (ﷺ) بين اليهود والمهاجرين والأنصار في المدينة المنورة والمسمى "**الصحيفة**"(٣) بتاريخ السنة الهجرية "الأولى" الموافق ٦٢٢/٦٢٣ م.

"وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم."

"وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داما محاربين."

"وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يُوتغ إلا نفسه وأهل بيته."

"وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم."

"وأنه لا يأثم امرءٌ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم."

"وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين."

"وأن يثرب حرامٌ جوفها لأهل هذه الصحيفة."

"وأن الجار كالنفس غير مضارٍ ولا آثم."

"وأنه لا تجار حرمةٌ إلا بإذن أهلها."

"وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث ، أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مردَّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (ﷺ) ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبَرّه." ثم تأتي الشواهد في التجربة التاريخية على مدى تسامح وإيجابية تعايش الأنظمة الإسلامية في مختلف عهودها مع "**أهل الذمة**" من المسيحيين واليهود فقد روى عن الرسول قوله: "ألا من ظلم معاهِدا ، أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيامة."(٤)

"وكانت هذه المعاملة الإسلامية لغير المسلمين ، والرعاية لشؤونهم سبباً في التعايش الدائم مع المسلمين ، وفي بقاء ذريتهم في البلاد الإسلامية حتى اليوم ، ونرى المجتمع في جميع البلاد الإسلامية ـ باستثناء الحجاز ـ يتكون من المسلمين وغير المسلمين ، ومن دخل من الذميين في الإسلام ، فإنه دخله عن طوع ورضا وقناعة واختيار ، لأن الإسلام لا يكره الناس على الدخول في الدين ، ولا يمنع المسلمين من العيش مع غير المسلمين ، والاختلاط مع من يخالفونهم في الدين والعقيدة."(٥)

المسكوت عنه دينياً وتاريخياً

في مقابل هذه الاستدلالات بالنصوص القرآنية والشواهد التاريخية التي "**تتماهى**" مع التفاعل الإيجابي والتعايش مع الآخر ، يتم السكوت عن آيات تحض على المواجهة وإعمال السيف ، مثال: كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ(٢١٦) - **البقرة/ج٢**. وكذلك: فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(٥) -**التوبة/ج ١٠**. وكذلك: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ(٣٩) - **الأنفال/ج ٩**. وكذلك: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ

اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ(٣٦) - **التوبة/ج ١٠**. وكذلك: انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ(٤١) - **التوبة/ج ١٠**.وكذلك: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ(٣٨)إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(٣٩)- **التوبة/ج ١٠**. وكذلك: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا(٩٥) - **النساء/ج ٥**. وكذلك: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٣٢)هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٣٣)- **التوبة/ج ١٠**. وكذلك: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا(٢٨)- **الفتح/ج ٢٦**.

وكذلك: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٧)يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٨)هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٩)يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ(١٠) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ(١١)- **الصف/ج ٢٨**.

وفي السنة النبوية المطهرة يجري السكوت في المحاورة عن أحاديث منها:

"الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال ، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل ، والإيمان بالأقدار."(٦) أما "**إذلال**" المهزومين فقد حدث حين وقعت اتفاقية السلام المسماة (اتفاقية البقط) (٣٢ هـ-٦٥٣/٦٥٢ م) بين الفاتحين المسلمين "**لدنقلا**" عاصمة إحدى الممالك النوبية المسيحية في السودان على عهد

ولاية عبد الله بن أبي السرح على مصر (توفي ٣٧ هـ/٦٥٧ م)، حيث تضمنت نصوصها (٧) "وأن يدفعوا في كل سنة ثلاث مائة وستين رأساً من أوسط رقيقهم غير المعيب يكون فيه ذكران وإناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم." كان ذلك في عهد خليفة "راشد" هو "عثمان بن عفان-٣٥/٢٣ هـ - ٦٥٦/٦٤٤ م". وكما كان إذلال "النوبة" جاء إذلال "أهل الذمة" في عهد خليفة أموي وصف بالعدل والتقوى هو "عمر بن عبد العزيز" والذي تولى الخلافة لمدة عامين ونصف فقط (١٠١/٩٩ هـ - ٧٢٠/٧١٧ م) بل إنه حين وفاته لم يتجاوز الأربعين من عمره (١٠١/٦١ هـ - ٧٢٠/٦٨١ م). إذ فرض على أهل الذمة التزيّ بزي مُعين ووضعت قواعد لممارستهم الشعائر الدينية(٨). وبالطبع هنا "**مبررات**" دائماً للإذلالين، على عهد أبي السرح وعلى عهد عمر بن عبد العزيز، غير أني أرى الأمر خارج هذه المبررات التي وضعها "فقهاء متأخرون"، فعبد الله بن أبي السرح كان في الأصل "**مرتداً**" عن الإسلام وقد أهدر الرسول دمه يوم فتح مكة غير أن عثمان بن عفان وكان أخاه في الرضاعة طلب من الرسول (ﷺ) العفو عنه.(٩) أما فترة عمر بن عبد العزيز فلم تمتد لأكثر من عامين ونصف، وكان الحكم فعلياً في يد الأمويين، وهم الذين أشاروا عليه بكتابة أحاديث الرسول (ﷺ) مع نهي الرسول عن ذلك (١٠)وبهدف "**انتحال**" بعضها لإسناد سلطة قريش وشرعية الخلافة فيها، مع ذلك أزعجتهم "إصلاحاته" وبالذات ما يتعلق بالجزية والجوانب المالية فعمدوا إلى "تسميمه".(١١) وفي هذا الإطار صنف الداعون للحوار والتعارف والتعايش العالم ما بين دار "**للدعوة**" ودار "**للاستجابة**" في حين صنف الآخرون نفس العالم إلى دار "**سلام**" ودار "**حرب**" أو "**دار كفر**".(١٢)

تاويلات المتعارضات:

ثم كان على كل فريق أن يتأول هذا التعارض بما يخدم رؤاه وأهدافه، فاستعان الفريق الداعي للحوار والجدال الحسن "**بمواضع النزول**" وخصوصيتها مع التأكيد "**عقلانياً**" على النهج التسامحي والإصلاحي العام وبما يفضي "**لتأليف**" القلوب

واستقطاب "**المؤلفة قلوبهم**" الذين جعل الله ـ سبحانه ـ لهم سهماً في الزكاة نفسها: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ(٦٠) – **التوبة/ج ١٠**. وهؤلاء المؤلفة قلوبهم فيهم المشرك والكتابي ولا يعلم أمرهم إلاّ بالنظر في أحوالهم. فيما مضى الفريق الآخر "**مصراً**" على رأيه التزاماً منه لا بالرأي ولكن "**بالنقل والاتباع والتقليد**" وبمصادره الفكرية نفسها بوصفها غير عقلانية وغير حوارية. ومن ذات النهج ينبع التطرف وتنبع المغالاة. ليست قضيتنا الآن "محاكمة الأصولية المتطرفة" فقد أتينا على ذلك كثيراً ولا زلنا. كما أنه ليس من مهمتنا "**تقريظ**" واستحسان مواقف الفريق الأول الذي ميزناه بالعقلانية والحوارية. فجداله يستند إلى "**نزعة تبريرية**" تنتهي به إلى نوع من "**التلفيقية**"، فآيات السيف موجودة في النص القرآني كما هي آيات الحوار والتعارف والتسامح. فالمطلوب ليس التبرير بخصوصية التنزيل وإلا لتتطلب الأمر "إلغاء" هذه الآيات بعد "إعادة الترتيب الوقفي الإلهي" لآيات الكتاب ضمن وحدته البنائية والعضوية الراهنة. أو لتطلب الأمر أن تأتي خارج سياق القرآن نفسه بطرق أخرى ومنها "الأحاديث النبوية" التي كان يمكن أن يشار فيها إلى "ظرفية الضرورة" لآيات السيف. إن بقاء آيات السيف ضمن الكتاب يتوجب فهمها لا "**بالتبرير الذرائعي**" ولو كان الغرض حوارياً وتعارفياً وتسامحياً ولكن بالنفاذ إلى "**منهجية الكتاب المعرفية**" التي تحدد حالات الاستخدام وضوابطه لتوضيح أين تكون شرعة السيف وأين يكون الحوار. والتحديد هنا ليس عقلانياً مجرداً وإنما هو تحديد يدل عليه المطلق القرآني نفسه فنخرج بهذه "**المرجعية الصارمة**" من أرجاء التأويل والذرائعية. فالنص القرآني بما يتضمن من آيات السيف وآيات الحوار والتي تبدو متعارضة هو "**نص مطلق**" و "**غير متناسخ**" وله "**وحدته العضوية**" من الفاتحة وإلى المعوذتين ، "**ومنهجيته**".

آيات السيف بين الإطلاق والتحديد:

لأريح القارئ والمستمع - منذ البداية- أطلعه على "النتيجة" ثم أطرح له

"**المداخل المنهجية**" و "**المقدمات**". فآيات السيف لا تختص بمواقع النزول والمناسبات ومواضع الأحداث، وإنما تختص بعدة معطيات ومحددات متدامجة تتكون من:

أولاً: لتحقيق مشروعية الأمة "**المسؤولة عن الذكر**" حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان.

ثانياً: لتحقيق **النصرة** الإلهية الغيبية للنبي والرسول الخاتم بتدخل إلهي.

ثالثاً: لتأسيس "**الأمة الوسط**" ما بين الأرض "**الحرام**" والأرض "**المقدسة**" وما جاورهما حيث لا تجتمع مركزيتان.

"فمطلق" القرآن ومنهجيته يدلان على "**محددات**" التطبيق لآيات السيف ضمن تلك المرحلة بوصفها "**مرحلة تأسيس**" للمعطيات الثلاث الآنفة وليس ضمن ظرفية زمانية ومكانية ذات مفهوم تاريخي يرتبط بمواضع النزول ولكن "**ضمن خاصية رسالية ورسولية**". ثم يكون ما بعد ذلك توسعاً بشرياً لا علاقة له بشرعة السيف وموجباتها وبالجهاد. فغزو مصر عام ١٨ هـ الموافق (٦٣٩-٦٤٠م) قد تم بنوع من تحايل عمرو بن العاص مع تردد الخليفة عمر بن الخطاب، حيث تباطأ بن العاص عن مقابلة موفد عمر لمنعه من التقدم. أما انسياح المسلمين قبل ذلك في بلاد الفرس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٧-٦٣٨ م فقد تم بناء على ضغط القبائل العربية وإلحاح "الأحنف بن قيس". ونفس الأمر ينطبق على غزوات معاوية البيزنطية وتحايله على الخليفة عثمان ومن قبله الخليفة عمر الذي منعه ولكنه دفع في عام ٢٠ هـ الموافق ٦٤١/٦٤٠ م بعبد الله بن قيس لغزو الروم بحراً ثم توغل في العام ٢٣ هـ وإلى غزو قبرص في عام ٢٨ هـ ثم ٣٣ هـ وإلى التوغل في جزيرة (رودوس) وجزيرة (كريت) في عام ٣٤ هـ وإلى معركة الصواري في نفس العام ٣٤ هـ الموافق ٦٥٥/٦٥٤ م، ثم باقي الفتوحات في شمال إفريقيا والأندلس وآسيا. ذلك كله من قبيل التوسع الإمبراطوري العربي ولا علاقة له بشرعة السيف والجهاد في سبيل الله.

ثم "**أطلق**" القرآن المطلق "شرعة السيف" في مراحل تاريخية "**متقدمة**" لا علاقة لها لا بالحقبة النبوية الشريفة التي استمرت ثلاثة وعشرين عاماً وتأسيس الأمة الوسط

ولا علاقة لها بالتوسع العربي الإمبراطوري.

وإنما أطلقها ــ شرعة السيف ــ في إطار "**حصري مقيد**" كما كانت حصرية ومقيدة في الحقبة النبوية وذلك بمنطق آخر هو منطق "**التدافع**" مع الإسرائيليين حين يبدأون بعلوهم وإفسادهم "**الثاني**" في الأرض للإخلال بمبدأ وحدة كيان الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان. وهذه هي المرحلة الراهنة التي نعيشها بعد مضي أربعة عشر قرناً من التأسيس النبوي لشرعة السيف. ونجد دلالاتها في مقدمتي سورتي "الإسراء" و "الحشر". ومن بعد هذه النتيجة نعود للمداخل المنهجية والمقدمات.

خصائص الحقبة النبوية الشريفة والنصرة الإلهية:

منذ البداية برسالة "**نوح**" في بابل الأولى - قبل بابل المعروفة تاريخياً، وانتهاء بختم النبوة والرسالة في البيت الحرام "مكة" لم يستجب البشر "**عفوياً**" أو بعقلانية الفطرة لرسالات الله - سبحانه وتعالى - فأقلع "**نوح**" بفلكه المشحون والمؤمنون به، في حين غرق قومه (راجع: هود - ج١٢- الآيات من ٢٥ وإلى ٤٨)، وكذلك حق العذاب على خلائفهم من قوم "**عاد**" حين عصوا نبيهم "**هود**" (راجع: هود - ج١٢- الآيات من ٥٠ وإلى ٦٠)، وكذلك على قوم "**ثمود**" حين عصوا نبيهم "**صالح**" (راجع: هود - ج١٢- الآيات من ٦١ وإلى ٦٨)، وقوم "**لوط**" (راجع: هود - ج١٢- الآيات من ٧٤ وإلى ٨٣)، وقوم مدين (راجع: هود - ج١٢- الآيات من ٨٤ وإلى ٩٥)، وقوم فرعون (راجع: القصص - ج٢٠- الآيات من ٣٦ وإلى ٤٢) وحق العذاب على أقوام آخرين إلاّ قوم "**يونس**" لأنه هجرهم وكان عقابه أن "**إلتقمه**" الحوت ثم بعث لآخرين يزيدون عدداً.

رسالتان استثنائيتان والتدخل الإلهي:

رسالتان فقط قدر لهما أن يستجاب لهما، وهما اليهودية والإسلامية، ولم تكن الاستجابة عفوية وإنما "**بتدخل إلهي**" وفي مقابل رفض معلن من القوم، الإسرائيليون ثم الأميون العرب. رفض الإسرائيليون رسالة موسى اليهودية وقالوا له: قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي

الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(١٢٩) - **الأعراف/ج ٩**. بل وجعلوا المواجهة بين موسى وسحرة فرعون مواجهة "ساحر" هو موسى لسحرة آخرين هم سحرة فرعون: فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ(٤٨)- **القصص/ج ٢٠**. ولم تكن كل آيات العذاب الخارقة التي حلت بفرعون وملئه من الدم والقمّل والضفادع وغيرها ليطلق سراح بني إسرائيل من ناحية ، وكل آيات العطاء الخارق لبني إسرائيل من شق البحر وانبجاس الماء من الصخر وإنزال مائدة من السماء وغيرها بكافية لاقناع فرعون أو لتثبيت إيمان الإسرائيليين الذين عبدوا "العجل" مع ذلك. "**تدخل الله**" في الحالة الإسرائيلية "**وأرغمهم**" بعد تمرد دام أربعين سنة على اقتحام الأرض المقدسة ، شتتهم أثناءها في الصحراء. يَاقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ(٢١)قَالُوا يَامُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ(٢٢) - **المائدة/ج ٦**. وكذلك: قَالُوا يَامُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ(٢٤) - **المائدة/ج ٦** . وكذلك: قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ(٢٦) - **المائدة/ج ٦**. ورفض الأميون العرب الاستجابة لمحمد (ﷺ) رغماً عن "**غيرتهم**" الذاتية "**وتغايرهم**" مع حملة الكتب السماوية من غيرهم وهم اليهود والنصارى:

وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ(١٥٥)أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ(١٥٦)أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ(١٥٧) - **الأنعام/ج ٨** . وبعد أن تنزل عليهم الكتاب كما تمنوا تحدوا الرسول بأن يأتي بمعجزات مماثلة وخوارق لما كان يأتي به موسى من ينابيع تنبجس من الصخر ، أو أن ينزل عليهم عذاباً من السماء: وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا(٩٠)أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ

خِلَالَهَا تَفْجِيرًا(٩١)أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا(٩٢)أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا(٩٣) - **الإسراء/ج ١٥.**

ثم استنفروا عصبياتهم القبلية وامتنعوا بها أن ينزل الذكر على محمد (ﷺ) دون آخرين من زعماء عشائرهم: ويدرك الله مدى تمنعهم: وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ(٧)وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ(٨) - **الأنعام/ج ٧.**

في مقابل ذلك كان "**التدخل الإلهي**" أيضاً، فقضى الله "**غيباً**" و "**بأمر**" منه إخضاع هذه القلوب الفردية العشائرية المتنافرة التي تستعصي على الانقياد بطبيعة تكوينها البدوي الصحراوي وأنفتها الذاتية التي تقودها إلى حروب قبلية تستمر أربعين عاماً كحرب "**داحس والغبراء**" أو "**البسوس**".

قضى الله عبر تدخله "**بتأليف**" هذه القبائل وإخضاعها، فألف بينها، والله ــ إذ لا يبالغ في استخدام المفردة القرآنية والتي هي بمثابة "**مصطلح**" ضمن "**لغة مثالية**" تمضي إلى منتهى الدّقة والانضباط في الاستخدام، فقد أوضح أن كنوز الأرض جميعاً لا تؤدي لتأليف قلوب أولئك "**الأعراب**":

وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ(٦٢) وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ(٦٣) - **الأنفال/ج ١٠.** وأكد الله على طبائعهم "**السالبة**" في الأغلب منهم ما عدا بعضهم: الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ(٩٧)وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ(٩٨)وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(٩٩) - **التوبة/ج ٢١.**

وكذلك: وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ(١٠١)

وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١٠٢) - **التوبة/ج ٢١.**

ومع "**تدخل الله غيبياً**" لتأليف القلوب "**متجاوزاً**" كافة قوانين السلوك الاجتماعي القبلي تدخل "**غيباً**" أيضاً في المواجهات القتالية مع مشركي مكة فكان "**التنزل الغيبي**" للملائكة في بدر "**ليشلوا**" أدمغة المشركين "**ويشلوا**" أطرافهم حتى يسهل على القلة المؤمنة الإسلامية الصابرة الإجهاز عليهم: وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ(١٢٣)إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ(١٢٤)بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ(١٢٥)وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(١٢٦) لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ(١٢٧)لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ(١٢٨)- **آل عمران/ج ٤.**

قد جعل الله تدخل الملائكة "**غيبياً**" حيث لم يرهم أحد، وجعل ضربهم "**فوق الأعناق**" العظمية الصلبة وليس في "**الرقاب**" اللحمية اللينة، وكذلك في "**أطراف الأصابع**" وليس قطع الأيدي والسواعد، فهو ضرب يختلف عن الضرب البشري في الرقاب وما يليها: إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ(١٢)-**الأنفال/ ج ٩.** أما الأمر للبشر، بحكم خصائص البشر وطبيعتهم فهو بضرب الرقاب: فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ(٤) - **محمد/ج ٢٦.**

النصرة الإلهية لمحمد:

قد عقد الله "**النصرة الإلهية الغيبية**" لخاتم الرسل والنبيين فألف بين قلوب الأميين العرب، وهزم بتدخل "**غير مرئي**" بالعين و"**غير محسوس**" قوى المشركين، تم كل

ذلك بجنود لا نراها: إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ(٤٠) – **التوبة/ج ١٠**. وكذلك: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا(١)لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا(٢)وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا(٣) – **الفتح/ج ٢٦**. وقد فعل ذلك الجند الإلهي غير المرئي فعله حتى مع ريح الخندق في يوم المواجهة مع الأحزاب: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا(٩)إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ(١٠)هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا(١١) – **الأحزاب/ج ٢١**. والإشارة في "**من فوقكم**" إلى جبهة المشركين من الخارج ، وفي "**من أسفل منكم**" إلى جبهة اليهود من الداخل. وكذلك في يوم "**حنين**" أو "**أحد**" أنزل جنوداً لم يروها: لَقَدْ نَصَرَكُمْ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ(٢٥)ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ(٢٦) – **التوبة/ج ١٠**. ففي مواقع المسلمين الكبرى بداية من "**يوم بدر**": (١٧ رمضان ٢ هـ الموافق ٦٢٣/٦٢٤ م) وإلى "**يوم أحد**" (عام ٣ هـ الموافق ٦٢٤/٦٢٥ م) وإلى "**يوم الخندق**" (عام ٥ هـ الموافق ٦٢٦/٦٢٧م) .

نصر الله – سبحانه – نبيه بجنود لم يرها أحد ، وتلك من "**خصائص نبوته ورسالته الخاتمة**".

الفارق بين التدخلين الإلهيين (الموسوي / الحسي و المحمدي / الغيبي)

ثمة فارق "**جذري**" يعود إلى "**ضوابط منهجية**" في حالتي التدخل الإلهي على المستوى الإسرائيلي/اليهودي منذ أربعة عشر قرناً قمرياً قبل الميلاد ، وعلى المستوى الأمي العربي/الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً قمرياً من اليوم . فالتدخل الأول كان

"**حسياً مرئياً**" بالعين المجردة، مجسداً في انغلاق البحر وانبجاس الماء من الصخر وتنزل المائدة من السماء وغير ذلك بل أن بداية الخطاب الإلهي لموسى كان كلاماً إلهياً "**مقدساً**" في خصائصه وقع في مسمع" موسى و"**أذنه المستمعة**" بلا لسان عضوي إلهي ، تماماً كصفات الله "**المقدسة**" التي تأتى بعد صفاته "**المنزهة**" ، فالله - سبحانه- منزهاً: "ليس كمثله شيء" وبعدها "وهو السميع البصير"

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(١١) - **الشورى/ج ٢٥.**

ففي مقام "**التنزيه المطلق**" لا نقول "ليس مثله شيئاً" حتى تكون هناك شبهة "الشيئية" بمعنى أن الله سبحانه "شيء" ولكن لا تماثل لشيئيته ، ولكن تنص الآية "**كمثله شيئاً**" لنفي الشيئية في أساس التكوين. ثم يكون كلام الله وتكليمه لموسى كلاماً صادراً عن "**مقام مقدس**" يماثل سمع الله وبصره ويده وجلوسه على العرش والصفات الأخرى. فالتدخل الإلهي في الحالة الإسرائيلية بدأ بكلام قدسي وظواهر حسية وشجرة ملتهبة وخوارق عطاء حسي مرئي تجاوز قوانين الطبيعة.

أما التدخل في الحالة الإسلامية فقد جاء "**غيبياً**" وبجنود لم يرها أحد عبر نصرة إلهية عقدت للرسول(ﷺ) نفسه وارتبطت به.(١٣)

النصرة الإلهية وتكوين الأمة الوسط:

كانت مهمة الرسول والنبي الخاتم(ﷺ) أن يؤسس "**قاعدة الدعوة المكانية والبشرية**" ، فيما يعادل المصطلح اللاتيني (الجغرافية والديموغرافية). وقد حدد الله هذه القاعدة بنصوص قرآنية واضحة ، منها:

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(١)هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(٢) - **الجمعة/ج ٢٨.** وكذلك: وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ(٩٢) - **الأنعام/ج ٧.**

وكذلك: وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ(٤٤) **الزخرف/ج ٢٥.**

وانتهاء بتأسيس "**الإطار الكلي**" البشري والمكاني المحدد بالأمة الوسط. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ(١٤٣) قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ(١٤٤) - **البقرة/ج ٢.**

ونأتي الآن إلى "**تحليل**" هذه الآيات "**بتفكيك**" مضمونها منهجياً ومعرفياً ثم "**تركيبها**". ففي آيات (الجمعة) يبعث الله - سبحانه - النبي والرسول الخاتم (ﷺ) في "**الأميين**" وهم في دراساتنا "**غير الكتابيين**" وليس "**غير الكاتبين**" علماً بأن النبي لا يخط بيمينه وليس تابعاً لكتاب سماوي من قبل، فجمع بين الحالين "غير كتابي بوصفه أمياً" و"**غير كاتب**" بوصفه لا يخط بيمينه، ولو كانت "الأمية" تعني الذي لا يخط بيمينه كما هو دارج في الكلام العربي السائد لاكتفى الله في النص القرآني بمفردة "أمي" فقط: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ(٤٨) - **العنكبوت/ج ٢١.**

وبما أن الأميين هم على "الإطلاق" غير الكتابيين (١٤) وينتشرون في كل العالم، تم "**التحديد**" وحصرهم في سورة (الانعام) بمكة ومن حولها (أم القرى) ثم حمل الله هؤلاء بالذات **المسؤولية عن الذكر** في سورة (الزخرف) ودفع بهم لتأسيس "**الأمة الوسط**" في سورة "**البقرة**" بنصرته للنبي في كافة هذه المراحل.

إطار الأمة الوسط والارتباط بين مكة والقدس:

تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمة الوسط ما بين الأرضين "الحرام" حيث "**منطلق**" الدعوة، والأرض المقدسة حيث "**امتدادها**" وحيث يخرج الأميّون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين "الأمة الوسط".

هنا نجد ارتباطاً عضوياً بين مكانين ، الأرض "**الحرام**" وما حولها والأرض "**المقدسة**" وما حولها ، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبتدأ دعوتها للأميين العرب والكتابيين على حد سواء ، فكانت "القبلة" باتجاه الأرض المقدسة ، واستمرت على هذا النحو إلى تاريخ ١٥ شعبان من السنة الثالثة للهجرة وما يوافق ٢٣ يونيو(حزيران) ٦٢٤ م. فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها "**هدف مستقطب**" جغرافياً وبشرياً منذ بداية الدعوة ، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها ، ويظهر ذلك في خطاب الله ـ سبحانه ـ للإسرائيليين بعد أن عبدوا العجل ثم انتدبوا سبعين نقيباً للاعتذار ، فرجف بهم الجبل ، وأشار الله عليهم بأن الرحمة التي يطلبونها مقيدة ومرهونة باتباعهم للنبي الأمي ، فهو وحده الذي يضع عنهم "**شرعة الأصر والأغلال**" التي تنسق تماماً مع مقابل العطاء الحسي الخارق والمرئي الذي منحهم إياه ، وأن النبي الأمي هو نبي "**الخطاب العالمي**" و"**شرعة التخفيف والرحمة**". وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ(١٥٥) وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ(١٥٦) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(١٥٧) قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ(١٥٨) - **الأعراف/ج ٩.**

فالأرض المقدسة وما حولها هي من صميم المشروع التأسيسي للأمة الوسط وقد جرد الرسول باتجاهها ثلاث حملات:

الأولى في العام الهجري "**الثامن**" الموافق ٦٢٩/٦٣٠ م (وعلى رأسها "**زيد بن حارثة**") وبجيش من ثلاثة آلاف مجاهد ، وقد تحالف مسيحيو الغساسنة مع الروم في "مؤتة" واستشهد "**زيد بن حارثة**" و "عبد الله بن رواحة" و "**جعفر بن أبي طالب**" رضوان الله عليهم أجمعين.

والثانية حين تولى الرسول بنفسه قيادة حملة اتجهت إلى "تبوك" في العام الهجري التاسع الموافق ٦٣٠/٦٣١ م.

والثالثة في العام الهجري "الحادي عشر" الموافق ٦٣٢/٦٣٣ م وعلى رأسها "**أسامة بن زيد**" وأمرها بالتوجه إلى "**البلقاء**" و "**أذرعات**" و "**مؤتة**" . وقد أنفذ الخليفة الأول أبو بكر تلك الحملة مباشرة بعد التحاق الرسول بالملأ الأعلى يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول الموافق ٨ حزيران(يونيو) ٦٣٣ و ١٢ ربيع الأول هو ذات تاريخ مولده المبارك ، وذات يوم دخوله حين هجرته إلى المدينة المنورة في العام الهجري الأول الموافق ٢٥ أيلول(سبتمبر) سنة ٦٢٢ م. فبالامتداد من الأرض الحرام إلى الأرض المقدسة يتحقق "**الخروج** – **البقرة** " وتتحقق "**عالمية الخطاب**" – الأعراف. وهو خروج "**بشرعة السيف**" التي قررها الرسول نفسه وأنفذ ثلاث حملات في حياته الشريفة ولتحقيق مفهوم "**الأمة الوسط**" ومركزية "**القبلة**" المحوّلة إلى البيت الحرام.

البعد الغيبي في الامتداد نحو الأرض المقدسة

قد خصّ الله ـ سبحانه ـ الأرض المقدسة وما حولها بابتعاث معظم النبوّات وباركها بهم. ثم "**دمجها**" في الأرض الحرام بوصفها "**امتداداً**" ، ورسخ هذا الدمج بالإسراء : سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(١) – **الإسراء/ج ١٥.**

وللتأكيد على هذا الاستقطاب حقق الله لنبيه في الإسراء امضاء العهد مع كافة الرسل والنبيين "**بمدخل غيبي**" أعلمنا به عبر القرآن: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ

قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ(٨١) - **آل عمران/ج ٣.**

فكما كان الإسراء غيبياً ، كذلك كان اللقاء النبوي واحقاق الشهادة من كافة الأنبياء حضوراً في الأرض المقدسة . فدانوا جميعاً لخاتم الرسل والنبيين وألحقت الأرض المقدسة بالأرض الحرام بعد صبر على أهل الكتاب والتوجه إلى قبلتهم دام أثني عشر عاماً من البعثة النبوية ، وهم يدركون "**يقيناً**" أنه النبي الأمي "**المبشر به**" في التوراة كما هي نصوص سورة الأعراف والمبشر به في "**الإنجيل**" أيضاً: وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ(٦)وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٧) – **الصف/ج ٢٨.**

حيث استخدم السيد المسيح قوة "**الاسم المحمول**" وخصائصه وهو "أحمد" ولم يستخدم الاسم "الحامل" وهو "**محمد**" وبما يتوافق مع طبيعته واسمه "**المحمول**" "**المسيح**". ثم ربط الله بين بشارة السيد المسيح بأحمد ، وعالمية الدعوة ، تماماً كما ربط بين البشارة به في التوراة وعالمية الدعوة للناس كافة ووضع شرعة الأصر والأغلال . فبعد الآيتين ٦ و ٧ في الصف تأتي الآيتان ٨ و ٩ مباشرة: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٨)هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٩) - **الصف/ج ٢٨.**

فالامتداد الإسلامي نحو الأرض المقدسة هو مبتدأ الإظهار الكلي العالمي للهدى ودين الحق على الدين كله ، ولو كره الكافرون ولو كره المشركون ، ولهذا كان المبتدأ بشرعة السيف ، وحملتي "زيد بن حارثة" و "أسامة بن زيد" وما بينهما حملة الرسول نفسه.

الأمة الوسط غير "الوسطية" التلفيقية:

قد اتخذ البعض من مفهوم "الأمة الوسط" دعوة "**للوسطية**" الفكرية والسياسية ،

وليس القرآن بوسطي بأي وجه من هذه الوجوه ، إذ أن القرآن "**منهجي**" له ضوابطه المعرفية وحلاله وحرامه البينين وأوامره ونواهيه وخطابه ، فالمنهجية والوسطية الفكرية والعقائدية والسياسية نقيضان للقرآن ، منهجياً ومعرفياً.

كما أن دلالات النص القرآني في آيات سورة البقرة تربط ما بين التحول إلى "**القبلة- المركز**" باتجاه "**البيت الحرام**" والأمة "**الوسط**" ولم تربط بين الامة الوسط والوسطية الفكرية.

ثم جعلت الأمة الوسط في مقام "**الشهادة**" على الناس من حولهم ، والشهادة "**حضور انساني ومكاني**" ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية وإنما علاقة الشهادة هي "**بالخروج**" الجغرافي والبشري إلى الناس ، وقد ربط هذا "**الخروج**" نصاً بمقاتلة اليهود من أهل الكتاب: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ(١١٠)لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ(١١١)ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ(١١٢) - **آل عمران/ج٤.**

ولم يكن لهذه الوسطية الفكرية والمسلكية والعقائدية المدعاة أدنى حظ من تحكيم "**شرعة السيف**" ضد المشركين وعلى رأسهم "**مسيلمة الكذاب**" حين تمت تصفيته وأتباعه في العام الهجري العاشر الموافق ٦٣٢/٦٣١ ، وكان مسيلمة الكذاب أقرب إلى الوسطية إذ أراد "**اقتسام النبوة**" وبعض النفوذ.

كذلك لم تكن لهذه الوسطية ودعاوى الحوار أي مجال تطبيقي في مواجهة الحقبة النبوية للمشركين والكتابيين من اليهود الذين غدروا "**بصحيفة المدينة**" ، وتحالفوا مع المشركين في "**غزوة الخندق**" في العام الهجري الخامس الموافق ٦٢٧/٦٢٦ م .

لا يجتمع دينان في جزيرة العرب:

لم يأل الرسول جهداً في تطويع جزيرة العرب بالدعوة و"**شرعة السيف**"، ففي الجزيرة القاعدة البشرية "**الأميين**" التي بعث فيها، وهي "**أم القرى وما حولها**" التي "**تنذر**" ولا تبشر فقط لأنها "**المسؤولة عن الذكر**" ولأنها "**مقدمة**" تشكيل "**الأمة الوسط**". وكان البدء "**بالمشركين**" عبر غزوات متلاحقة لم تكن "**الحجة الأساسية**" فيها الدفاع عن النفس والدولة الوليدة وإنما تأسيس "**قاعدة الدعوة**" والأمة الوسط، ولهذا عقدت "**النصرة الإلهية**" وجاء "**التدخل الإلهي**" الغيبي، ولم يكن الهدف قط تأسيس "**دولة**" توازي الدولتين البيزنطية الرومانية والساسانية الفارسية وبهياكل مماثلة لهما أو مقاربة وإنما قاعدة تأسيس ودعوة.

فكافة مفاهيم الدولة لا تنطبق على تلك الحقبة النبوية الشريفة، وسنعالج تفصيلياً إشكالية هذا الطرح في مساق بحثي آخر بإذن الله.

قد يلجأ المحاورون إلى المجادلة الحسنة لكافة التبريرات لتبدو غزوات الرسول(ﷺ) دفاعية أو غير ذلك، ولكن كيف يفسرون أن المشركين "**نجس**" وأن شرعة السيف قائمة بحقهم في الجزيرة العربية؟ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ(٢٨) – **التوبة/ج ١٠**. فهذا قتال مبدئي لا يحتاج إلى مبررات الدفاع عن النفس.

وكذلك ربطت هذه الآية في "التوبة" رقم (٢٨) بتاليتها رقم (٢٩) التي تأمر بقتال "**المرتدين**" عن دينهم هم وليس عن الإسلام من "**أهل الكتاب**" وهم حصراً **اليهود** وإخضاعهم للجزية كرهاً وهم "**صاغرون**". قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ(٢٩) – **التوبة/ج ١٠**.

وفي هذا الإطار كانت غزوة "**بني النضير**" في السنة الهجرية **الرابعة** الموافق ٦٢٥/٦٢٦ حيث تم **إجلاؤهم** فذهب فريق منهم إلى الشام وفريق إلى خيبر. ثم كانت غزوة "بني قريظة" إثر غزوة الخندق في السنة الهجرية **الخامسة** الموافق

٦٢٧/٦٢٦ م . ثم جاءت غزوة "**يهود خيبر ووادي القرى**" في السنة الهجرية **السابعة** الموافق ٦٢٩/٦٢٨ م مع عقد الصلح مع يهود "**فدك وتيماء**". وحكم عليهم في الحالتين بغير منطق "الجزية" حيث تم الإجلاء وقتل الرجال وسبي النساء والذرارى وذلك هو حكم "سعد بن معاذ" وكان "سيداً للأوس" في المدينة (٢١٥/١١٩ هـ - ٨٣٠/٧٣٧ م). لم يُحكّم فيهم "سعد بن معاذ" شرعة "التخفيف والرحمة" الإسلامية الناسخة لشرعة "الأصر والأغلال" التوراتية كما يرد في سورة الأعراف/أية ١٥٧، وبما يماثل حكم "التخفيف" الذي طبقه الرسول على يهود "**فدك**" و "**تيماء**" في السنة الهجرية السابعة حين غزا يهود خيبر ووادي القرى كما أسلفنا، وإنما حَكَّم فيهم النص التوراتي الذي "**صدقه**" القرآن في سورة المائدة: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ(٣٢)إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ(٣٣) — **المائدة/ج ٦.**

وقد "**هيمن**" القرآن على كافة النصوص التي "**صدقها**" والعائدة لشرعة الأصر والأغلال التوراتية واستبدلها تبعاً لمنهجه وشرعته بشرعة التخفيف والرحمة: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ **مُصَدِّقًا** لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ **وَمُهَيْمِنًا** عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ الْحَقِّ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ(٤٨) - **المائدة/ج ٦.**

غير أن الكثير من فقهاء المسلمين قد اختلط عليهم الفارق بين النهجين الإسلامي القائم على "**عالمية الخطاب**" و "**حاكمية الكتاب**" و"**شرعة التخفيف والرحمة**" في مقابل النهج اليهودي التوراتي القائم على "**شرعة الأصر والأغلال**" و "**حصرية الخطاب القبلي الإسرائيلي**" و "**الحاكمية الإلهية**" و "**حاكمية الاستخلاف**".

فطبقوا على المسلمين الشرائع التي "صدقها" القرآن وغفلوا عن جانب "**الهيمنة**"

عليها بتشريع ناسخ ، ومن هنا جاء "**الظن**" الذي ارتقى إلى مستوى "**الاعتقاد**" بأن ما طبقه سعد بن معاذ على اليهود هو "حد إسلامي" أطلقوا عليه "حد الحرابة" وهو "**حد توراتي**" ثم عززوا هذا الاعتقاد بأحاديث منسوبة للنبي (ﷺ) دون أن يتساءلوا لماذا لم ينفذ النبي نفسه هذا الحد؟! ودون أن يتبينوا منهجياً ومعرفياً الفارق بين "**التصديق**" و "**الهيمنة**" ، فلو لم يصدق القرآن على ما كان من تشريعات إلهية بحق سالف الشعوب لاتخذ من ذلك مبرراً لتكذيب النبوة الخاتمة وخروجها عن ما أنزله الله ـ سبحانه ـ من قبل ، فجاءت "**ثنائية**" التصديق والهيمنة ، فالتصديق "**إقرار**" بما ورد في الكتب السابقة ، و الهيمنة "نسخ" لها باتجاه شرعة التخفيف والرحمة تثبيتاً لآية الأعراف رقم (١٥٧). فلو لم تتم الهيمنة والنسخ باتجاه شرعة التخفيف والرحمة ووضع شرعة الأصر والأغلال لبطلت نبوة النبي الأمي الموعود ، ولبطلت خطبة النبي في "حجة الوداع" والتي اقتصرت على "المبادئ الإسلامية العامة".

الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان:

قد استكمل الرسول (ﷺ) إخضاع المشركين من الأميين العرب بشرعة السيف ، وأمضى نفس الشرعة تجاه اليهود ، كما استكمل أبو بكر هذا الإخضاع منذ إنفاذه بعثة "أسامة بن زيد" وتوجت حقبة تأسيس "الأمة الوسط" بدخول عمر "**صلحاً**" إلى بيت المقدس عام ١٥ هـ الموافق ٦٣٦/٦٣٧ م في حين استكمل فتح "دمشق" في شهر "رجب" عام ١٤ هـ الموافق ٦٣٥/٦٣٦ م . وقد سبق أن أعلن "**ملوك حمير**" في "اليمن" إسلامهم في السنة الهجرية **التاسعة** الموافق ٦٣٠/٦٣١ م.

بذلك تم استكمال الدائرة البشرية والجغرافية للأمة الوسط وبشرعة السيف.

مبدأ "الإلحاق" خارج جزيرة العرب:

قد أوضحنا الارتباط العضوي ما بين الأرضين الحرام والمقدسة وما حولهما في المرحلة التأسيسية للأمة الوسط والتي قامت على شرعة السيف ، وبتوجيهات الرسول نفسه. ولم تكن تلك المواجهات مقتصرة على جيوش الروم والفرس حتى نطلق عليها "**مرحلة تحرير**" كما يطيب للبعض "**تبرير**" الأمر بمصطلح معاصر. إذ تم

إخضاع أميين عرب وكتابيين على مدى الشام الكبير والعراق ، فهناك تحالف الغساسنة مع الروم في العام الهجري **الثامن** الموافق ٦٢٩/٦٣٠ م ، وهناك الحملة في "**دومة الجندل**" ضد "**اكيدر بن عبد الملك الكندي**" عام ٩ هـ الموافق ٦٣٠/٦٣١ م ، وقتال قبيلة "بكر" المتحالفة مع الفرس في معركة "**الولجة**" عام ١٢هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م ، وهزيمة قبائل "بهراء" و "تنوح" و "كلب" و "غسان" في "دومة الجندل" عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م ، وهزيمة "تغلب" و "إياد" و "النمر" المتحالفين مع الروم في واقعة "الفراض" في شهر "ذو العقدة" عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٣/٦٣٤ م.

هذه القبائل "العربية" والأمي منها (غير الكتابية) بالذات والتي تم إخضاعها تقع "**خارج دائرة**" الأميين العرب في مكة وما حولها ، فهم ضمن امتداد الأرض المقدسة وما حولها ، وتنطبق عليهم الآية رقم (٣) في سورة الجمعة وليس الآية رقم (٢).

فالآية رقم (٢) مناطها الأميين العرب حول أم القرى: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(٢)- **الجمعة/ج ٢٨**. أما الآية رقم (٣) فمناطها من يلحق بالأصل وهو فرع وامتداده له:وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(٣)- **الجمعة/ج٢٨**.

أما غزو فارس بداية من ١٢ هـ وإلى فتح "المدائن" عاصمة فارس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٧/٦٣٨ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في آسيا بعد ارتحال الرسول للملأ الأعلى بعام ، وكذلك غزو مصر عام ١٨ هـ الموافق ٦٣٩/٦٤٠ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في المغرب العربي والسودان.

وكذلك الغزوات الموجهة إلى الروم خارج دائرة الأمة الوسط ، فهي من نوع "التوسع" ولا علاقة لها لا بالجهاد ولا بالأمة الوسط. وقد نتجت كافة المشكلات من بعد مع هذا **التوسع غير الديني**.

التحوّل إلى الحوار العالمي:

بعد استكمال تكوين "الأمة الوسط" وإدماج الأرض المقدسة بالأرض الحرام وإنجاز الحقبة النبوية الشريفة لمهماتها التأسيسية وفق معايير "النصرة الإلهية" و

"التدخل الإلهي" يتحول الأمر إلى "**حوار عالمي**" بمنطق "**المجادلة الحسنة**" حيث تتضمن "**عالمية الخطاب**" التوجه لاستيعاب وتجاوز كافة "**المناهج المعرفية**" والديانات، واستيعاب وتجاوز كافة "**الأنساق الحضارية**" إظهاراً للهدى ودين الحق.

هنا يأتي "**التعايش الإيجابي**" و "**التفاعل**" و "**التعارف**" وحتى "**التسامح**" ومع كافة الكتابيين من يهود ونصارى ومجوس وصابئة من الذين بقوا من الحيز الجغرافي لما "**ألحق**" بالأمة الوسط بموجب الآية (٣) في سورة الجمعة.

ولم تنص "**آية الالتحاق**" على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة فمرتكز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعييناً، أما القدس والشام وما حولهما " امتداد " بحكم تغيير القبلة، فلو لم تتغير القبلة من الأرض المقدسة إلى الأرض المحرمة لفرضت الأسلمة على اليهود والنصارى بشرعة السيف نفسها.

ففي الأرض المقدسة تم إقرار التعددية الدينية واستمرارية هذه التعددية بمنطق الآية: وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ(١٤٥) - **البقرة/ج ٢**.

وقد حصرت مسؤولية الذكر بالعرب وليس مجرد الإسلام والإيمان، ولذاك حباهم الله بما حباهم به ماضياً وحاضراً وهم غافلون، إذ يظنون ما لديهم مجرد صدفة جيولوجية! أو بما يماثل عطاء الله للدول النفطية الأخرى. وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ(٤٤)- **الزخرف/ج ٢٥**. أما التعيين القطعي فقد جاءت به الآية: هَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ(٩٢)- **الأنعام/ج ٧**. لهذا لم تتم الأسلمة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعة السيف حيث " لا يجتمع في جزيرة العرب دينان ".

وبقي الأمر ـ كما حدده القرآن ـ التحاقاً وليس بالضرورة الحاقاً قسرياً وكذلك دفاعاً وتدافعاً، دينياً ووطنياً ولكن في حال الإعتداء على المسلمين وأولئك الذين خرجوا كخير أمة باتجاه الأرض المقدسة وما حولها: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا

وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ(٣٩)الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ(٤٠)- **الحج/ج١٧.**

بالتحول إلى "عالمية الخطاب" وإظهار الهدى ودين الحق بعد تأسيس قاعدة الأمة الوسط بشرعة السيف يؤخذ من القرآن **محددات المرحلة الجديدة تماماً كما أخذت الحقبة النبوية حظها في مرحلتها** ، حيث أحاطت مطلقية القرآن بمهمات الحقبة النبوية الشريفة وحددتها بما فيها من نصرة إلهية ، ثم تحيط بما بعدها من حقب. لذلك وفي مرحلة "**ما بعد التأسيس**" وحين يحاول البعض إقصاء المسيحية واليهودية ، وكذلك من اليهود والنصارى أنفسهم ، - خاطبهم الله سبحانه - بأن اليهود على شيء وأن النصارى على شيء. وَقَالَتْ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتْ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ(١١٣)- **البقرة/ج ١.**

ثم مد خطابه لمن أتى بعد اليهود والنصارى وقال نفس القول بحقه فوصفه "بعدم العلم" "والمضمر" هذا موجه للمسلمين بضرورة التتابع التاريخي.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ(١١٤)وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ(١١٥) - **البقرة/ج ١.** وبحكم هذه الآية تمتد حرمة المساجد إلى كافة مساجد العبادة لذوي الديانات المختلفة ، وذلك في الآية (١١٣) الممتدة السياق عن الآية (١١٢) ، ثم أكد الله ــ سبحانه ــ على إطلاقية التوجه إليه عبر كافة الأمكنة في العالم وعبر كافة الديانات في الآية (١١٥) فأصبح كما للآخرين مناسكهم للمسلمين مناسكهم . لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ(٦٧)وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ(٦٨) - الحج/ج ١٩.

بهذا ركز القرآن "قاعدة معرفية" في العلاقة مع الديانات السماوية وهي أنها

"على شيء" وذلك بمعنيين "النسبية المقدسة" بحكم تنزلها خارج الأرض الحرام، و"الجزئية" نتيجة ما أصابها من تحريف. فوصف هذا التحريف "بالكفر" وليس بالشرك". ويمتد توصيف ما عدا القرآن بالنسبية والجزئية إلى ديانات أخرى وصفت بانتمائها الإيماني "**كالصابئة**" الذين يمتدون بديانتهم إلى "صحف" إبراهيم والمجوس الذين يتمثلون الألوهية "نوراً" حيث انصرفوا إلى الجانب "الرمزي". إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(٦٢) - البقرة/ج ١. وكذلك: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(٦٩) - المائدة/ج ٦. وكذلك: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(١٧) - **الحج/ج ١٧.**

الحرية والتعددية:

يفهم من " منهجية القرآن المعرفية " والتي هي المرتكز الفلسفي لإسلامية المعرفة، وتوضيحاتها في " جدلية الغيب والإنسان والطبيعة " أن الإنسان " كائن مطلق " تخلق عبر جدلية كونية، **فالحرية المطلقة وليس النسبية هي من شروط تخليقه الجدلي الكوني** كما أوضح الله ذلك في سورة الشمس: وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا(١)وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا(٢)وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا(٣)وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا(٤)وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا(٥)وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا(٦)وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا(٧)فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا(٨) - **الشمس/ج ٣.** وهي حرية تمضي إلى حد " الكفر ". وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا(٢٩) - **الكهف/ج ١٥.** وكذلك: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا(١٨)وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا(١٩)كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ

مَحْظُورًا(٢٠) - **الإسراء/ج ١٥. دون أن ينزل الله حدا شرعياً للردة في الحياة الدنيا** فيشرع لقتل المرتد أو صلبه أو جلده . وجعل عذابه في الآخرة .

وقد كانت أول ردة دينية هي ردة بني إسرائيل الذين عبدوا العجل ولم يشرع الله لعقوبة أو حد مع أنه - سبحانه - كان يطبق عليهم شرعة " **الأصر والأغلال** " وليس " **التخفيف والرحمة** " كما عليه شرعة الإسلام . إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ(١٥٢) - **الأعراف/ج ٩** . ثم كان " **الاعتذار**" الإسرائيلي في الجبل وتوسل أربعين نقيباً منهم دون إمضاء عقوبة إلهية . فالله غني عن العالمين . وكل ما أتى به الله في شأن " الردة " هو إحباط عمل المرتد في الدنيا والآخرة. وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(٢١٧)- **البقرة/ج٢. أما المرتد عن دينه من أهل الكتاب فقد فرضت عليه " الجزية " يؤديها وهو " صاغر "** . قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ(٢٩) **التوبة/ج ١٠**. وتم تطبيق ذلك بشرعة السيف في قاعدة التأسيس الجغرافي والديمغرافي للأمة الوسط . ولم يتم التهاون مع مسيلمة الكذاب (عام ١٠ هـ/٦٣١-٦٣٢ م) ولا المرتدين الآخرين في الجزيرة العربية . فقد عادوا جميعاً إلى الإسلام .

القاعدتين والتدافع:

باصطفاء الله للقاعدتين البشريتين ، و "**تدخله**" ، حسياً ثم غيبياً لتكوينهما رغماً عن سلبيات هؤلاء وأولئك ، تجاوز الله بالبشرية حالة الإخلاد إلى الأرض والركون إلى الذات الفردية والتمركز الغريزي حولها. فكل دعوة في العالم تحتاج إلى "**قاعدة بشرية**" و "**مرتكز جغرافي**" بما في ذلك الماركسية اللينينية التي اعتمدت على "**البلاشفة**" وتحالف "**العمال والفلاحين**" و "**روسيا**".

وبما في ذلك الكنيسة التي اعتمدت على قاعدة "**الملكية المقدسة**" و "**نبلاء الإقطاع**" حتى أفرزت معاهدة "وستفاليا" في عام ١٩٤٨ وصنعاً جديداً "للدولة الوطنية". ثم تحالفت "البرجوازية" مع "الحرفيين" لاطلاق الثورة الفرنسية عام ١٧٩٥/١٧٨٩ لاستبدال اللاهوت "**بالعلمانية**" والملكية المقدسة "**بالجمهورية**" والقنانة الإقطاعية "**بالمواطنية**".

فلتطبيق أي منهج (نظرية) يلزم (**قاعدة بشرية و جغرافية**) وإلا أصبحت النظريات أو الأديان كلمات سابحة في الفضاء ، سواء كانت دينية أو وضعية.

غير أن تأسيس القاعدة الدينية بحكم ارتباطها بالله ـ سبحانه ـ فإنها بشرياً وكذلك مداها الجغرافي يرتبطان بمفاهيم "**الاصطفاء**" و "**التفضيل**" و "**التقديس**" و "**التحريم**" بالكيفية "**الشرطية**" التي أوضحناها وليس بالمطلق كالمفاهيم "**النازية**" و "**الفاشية**" و "**العنصرية الصهيونية**" وما ذهب إليه البعض من "**العنصريين**" العرب ولا أقول القوميين.

لماذا التدافع؟:

يعلمنا الله ـ سبحانه ـ من خلال القرآن ، أن القاعدة البشرية سرعان ما يمضي عليها العهد "**فتزيف**" حتى ما أخذته عن ربها ، وهذا قانون عام ينطبق حتى على الذين يأخذون من الفكر الثوري والإصلاحي ، فالجذوة "**المثالية**" تخبو ، ثم سرعان ما يسيطر "**الواقع**" بأيديولوجيته وأعرافه وقيمه على المثال ، فيصبح عيسى **الموحد بالله "ابناً" لله ، أو هو الله نفسه متجسداً**.(تنزه سبحانه)

وتحل شرائع الأصر والأغلال لدى المسلمين بديلاً عن شرائع التخفيف والرحمة وما بعد ذلك.وتتحول اليهودية إلى حركة عنصرية صهيونية "**ترفض التعايش**" في فلسطين حتى بمنطق المواطنة والديموقراطية.وتتحول الماركسية من حركة اشتراكية إلى دولة"**تستلب**"العمال والفلاحين والشعب مما يدفع بالبروسترويكا . وتتحول مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة إلى طبقة رأسمالية تحكم فرنسا وتستعمر الشعوب. أمام هذا التحريف الطبيعي يأتي الله بالتدافع بين

القاعدتين الإسرائيلية والعربية في دائرة الأمة الوسط بعد اختراقها إسرائيلياً.

فالإسرائيليون قد حملوا التوراة كالحمار يحمل أسفاراً ، وهناك "**مثلهم**" أو ما "**يماثلهم**" أيضاً في سورة الجمعة: يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ(١)هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(٢)وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(٣)ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ(٤) مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٥) — **الجمعة/ج ٢٨.** هنا يستخدم الله- سبحانه- التدافع "**أداة صراعية**" بين القاعدتين ، معلقاً نصره أو انتصاره للجانبين "**بمدى ما يعود أي منهما لحقائق التنزيل**".

الغاية المنهجية من التدافع:

بتشكيل القاعدتين أسلم "**القياد الديني**" في العالم للإسرائيليين ثم العرب ، وذلك لتحقيق وتجسيد منهج "**الحق**" الذي خلق الله به "**الخلق**". وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ(١٦)لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ(١٧) — **الأنبياء/ج ١٧.** وكذلك: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ(٣٨)مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ(٣٩) - **الدخان/ج ٢٥.** فالتدافع هو من اجل "قذف الحق على الباطل" ، فالله لم يخلق الخلق "عبثاً" "**كالملهاة اليونانية**" وإنما "**بهدف وغائية**" ، ولهذا تم تأسيس القاعدتين.

ثم ألا يحق لله - سبحانه- وهو خالق الإنسان والكون كله أن يكون له - على الأقل- قاعدة بشرية وجغرافية تجسد تعاليمه ؟! في حين أن أصغر حزب في هذا العالم يسعى لتكوين قاعدة بشرية وجغرافية!!! غير أن انصراف القاعدتين عن المنهج بعد أن "**تدخل الله ونصرهما**"أفضى لإيجاد التدافع بينهما. ويستمر التدافع حتى يؤدي لإظهار الهدى ودين الحق، **منهجاً ومعرفة** ، على الدين كله : يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٣٢)هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ

بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٣٣) - **التوبة/ج ١٠.**

وكذلك: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا(٢٨) - **الفتح/ج ٢٦.**

وكذلك: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٧)يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٨)هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ(٩) - **الصف/ج ٢٨.** فالتدافع ليس "**صراعاً عبثياً**" ليقال انه يعني تدافع الإسرائيليين مع "الآشوريين الذين قضوا على مملكة "إسرائيل" الشمالية عام "٧٢١ ق.م" ثم مع نبوخذنصر البابلي الذي قضى على مملكة "يهودا" الجنوبية عام "٥٨٦ ق.م" وسقوط القدس وكان السبي والأسر. ثم الرومان فهؤلاء يغيبون "المنهج" في فهم الآيات ، فتدافع الإسرائيليين مع أولئك أدى لسبيهم واحتلالهم وإخضاعهم لقوى "وثنية" وليس عودتهم لحقائق التنزيل ، فما كان هو "**عقوبة**" كعقوبة "الأسر الفرعوني" **وليس "تدافعاً"**.(٢٦)

ثم أن الله قد قيد التدافع **بثنائية محددة بين القاعدتين** ، في "مضمر" يتكرر مثل "رددنا **لكم** الكرة **عليهم**" ولم ترتد الكرة الإسرائيلية على البابليين أو الرومان ، وإنما ارتدت على الأميين العرب الذين أجلوهم (لأول الحشر) من المدينة المنورة فانساحوا باتجاه الشام. ونعرض هنا لآيات التدافع: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(١)وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا(٢)ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا(٣) وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا(٤)فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا(٥)ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا(٦) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا(٧)عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ

عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا(٨) - **الإسراء/ج ١٥.**

وكذلك: سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(١)هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ(٢) وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ(٣)ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ(٤) — **الحشر/ج ٢٨.**

تحليل التدافع تاريخياً:

كان العلوّ الأول منذ "**حاكمية الاستخلاف**" لداود وسليمان(٢٧) التي امتدت حوالي ثمانين عاما من نحو سنة (١٠٠٠ إلى ٩٢٢ ق.م). ثم كان الانحدار والإفساد بانقسام المملكة إلى مملكتين، شمالية هي "إسرائيل" وجنوبية هي "يهوذا" بعد وفاة سليمان وكان العقاب الإلهي في الإفساد بالسبي البابلي والاحتلال الروماني والشتات في الأرض بما في ذلك إلى المدينة المنورة وما حولها.

وانتهت تلك المرحلة بأن "**جاس**" الأميين العرب "**خلال الديار**" وما حدث ليهود فدك وتيماء وبني النضير وبني قريظة.

قد انتهت تلك المرحلة ولكنها حملت في نهايتها بداية حشر جديد لمرحلة "**علوّ ثانٍ**" و "**إفساد ثانٍ**" تحقق بعد أربعة عشر قرناً من "**تكوين الأمة الوسط**" وإعادة تشكيل المنطقة. بدأ "**العلو الثاني ظاهراً**" منذ ١٩٤٨ ولا زال مستمراً إلى اليوم.

طبيعة التدافع ومنطق السلام:

لأن هذا التدافع يستمر ضمن غاية إلهية ويتجه إلهياً، فإن "**إحداثيات**" التدافع نفسها وأن أخذت بالمفاهيم الاستراتيجية والجيوبوليتيكية إلا أن ارتباطه بالغاية الإلهية يجعل لهذا التدافع "**حيثياته**" المختلفة، فالسلام بين القاعدتين لا يتم ولا يحل بأي منطق "**براجماتي**" فنص الآية الموجه إلى الإسرائيليين: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ

لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا(٧) - الإسراء/ج ١٥ توضح أن لا سلام دون أن "**يحسن**" الإسرائيليون لا لغيرهم ولكن "**لأنفسهم**" وذلك بالتخلي عن "**العنصرية الصهيونية**" و "**استئصال الآخر**"، و "**رفض حق العودة**" و "**الإفساد**". فإذا لم يحسن الإسرائيليون لأنفسهم فلا سلام، وهكذا يستمر "**الرد الجهادي**" على "**الاستئصال الإسرائيلي**".

إشكاليات المفاهيم في التدافع:

تماماً كما أُغمض على البعض فهم بعض آيات سورة الإسراء فاسترجعوا السبي البابلي والحكم الروماني، كذلك أغمض على كثيرين بما فهموه من إمكانيات ومتاحات الصلح مع الإسرائيليين. **فالبراجماتيون** منهم مضوا لفهم وتفسير "صلح الحديبية" بين الرسول (ﷺ) ومشركي قريش والذي وقع في أواخر ذي العقدة عام ٦ هـ الموافق ٦٢٨/٦٢٧ م فهما "ذرائعياً" **مستندين إلى "توهم" براجماتية الرسول و "واقعيته"** وتناسوا أمرين:

أولاً: أن الرسول لم يكن براجماتياً في يوم من الأيام، فهو ليس بحاجة لهذه البراجماتية "**فالنصرة الإلهية**" معقودة لهم، وبهذه النصرة دخل معركة بدر الكبرى بتاريخ ١٧ رمضان عام ٢ هـ الموافق ٦٢٤/٦٢٣ م، وليس معه من المسلمين سوى (٣١٤) مسلماً في مقابل (٩٥٠) من قبائل مكة الوثنية. منهم (٨٣) من المهاجرين و (٦١) من الأوس و (١٧٠) من الخزرج. ونظرة إلى هذا التقسيم الجغرافي توضح لنا أن قوى المحاربين المحترفين في جيش المسلمين لم تكن تتجاوز من فيهم من المهاجرين المتحدرين من أصلاب مكة بجفاف صحرائها وقسوة صخورها وتنشئتهم على صهوات الخيل ومصارعات البرية ورمي النيل ومراتع السيوف.

أما أهل المدينة فقد غلبت عليهم صفة الاستقرار الحضرية في المزارع، لم تفتل المعارك الصحراوية عضلاتهم ولم تجفف الصحراء طباعهم سوى حروب داخل يثرب كانت فيما بينهم.

في المقابل كان هناك (٩٥٠) من رجال مكة الأشداء. حقاً قد ألقت إليهم مكة بفلذات أكبادها. كان الفارق في الحشد البشري بنسبة (١) وثني مكي إلى (٠،٣) مسلماً ، غير أن الفارق كان أكبر على مستوى المراس والتدريب. وفارق جوهري آخر إذ جاءت قبائل مكة تعتلي صهوات (٢٠٠) من الخيول المدربة في مقابل حصانين فقط من جيش المسلمين أي نسبة (١) إلى (٠،٠١) وهذه نسبة في القوى الحاملة لم يعرفها تاريخ معركة من قبل لمن يدرك قيمة الحصان في الهجوم والمبارزة. وعلى مستوى الإبل يتّضح فارق آخر ، فجيش المسلمين إن أسميناه جيشاً لم يكن يملك سوى (٧٠) في مقابل (٣٥٠) للقوى المقابلة أي نسبة (١) إلى (٥) ، أما السيوف فكانت نادرة في صفوف المسلمين وقد قطعوا سيراً على الأقدام كما قطع جيش جالوت من قبل (١٦٠) ميلاً من يثرب إلى بدر.

كان الرسول يترقب التدخل الإلهي الفوري فهو يدري إمكانياته الموضوعية ويدرك جسارة القبائل التي نشأ ضمنها والتي أتت زاحفة عليه: ((اللهم أنجز لي ما وعدتني ، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تُعبد في الأرض)). ومن بلاغته وضع الأمر في موضعه فلم يقل هذا الجيش من أهل الإسلام بل قال العصابة. وكان "سعد بن معاذ" أكثر قلقاً فنجده يشرع في الإعداد قبل المعركة لإجراءات ما بعد الهزيمة التي كان يتوقعها. بنى للرسول عريشاً يتلاءم وفرص الانسحاب في الشمال الشرقي لميدان القتال وضرب حوله نطاقاً من فتيان الأنصار لتأمين الانسحاب نحو المدينة. وكان "أبو بكر" يراقب ببصيرته الثاقبة إلحاح الرسول في التوجه والدعاء وزحف إبل قريش وجيادها فيهيب بالرسول: ((كفاك يا نبيَّ الله ــ بأبي أنت وأمي ــ مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك)) . والتهبت المعركة ويتخلى الرسول عن كل الترتيبات التي فرضها "سعد بن معاذ" ويقتحم الميدان يتبعه فتيان الأنصار وهو يردد: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ(٤٥)بَلْ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ(٤٦)- **القمر/ج ٢٧.**

كان رجل سيف وقتها وكانوا يلوذون به ، وكما قال علي: ((إنا كنا إذا اشتد الخطبُ واحمرّت الحدقُ اتقينا برسول الله فما يكون أحدٌ أقرب إلى العدو منه وقد

رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله (ﷺ) وهو أقربنا إلى العدو)).

ثانياً: أن المنطقة التي تم فيها اللقاء والتفاوض هي منطقة "حرام" لا يباح فيها القتال إلاّ إذا تم فيها الاعتداء على المسلمين. إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ(٣٦) - **التوبة/ج ١٠.**

وكذلك: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ(١٩٠)وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ(١٩١)فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١٩٢)وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ(١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ(١٩٤) - **البقرة/ج ٢.**

كما أن الشهر الذي وقع فيه صلح الحديبية هو أيضاً شهر محرم ، فقد جاء الرسول ومن معه للعمرة في شهر "ذي العقدة" وهو من الشهور الأربعة الحرم ، وهي : "ذو العقدة وذو الحجة والمحرّم ورجب". **ذاك ما كان من استشهاد خاطئ.**

ثم نعود لنفس "البراجماتيين" في استخدامهم لآية "الجنوح إلى السلم" وسحبها على "كامب ديفيد" و "أوسلو" و "مدريد". فنص الآية يربط بين "الجنوح" و "الاضطرار" وليس مجرد "النوايا". وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ(٦١) - **الأنفال/ج ١٠.** والجنوح في اللغة هو فعل اضطراري محتّم ، فحين يجنح الطائر فيعني ذلك سقوطه بعد انكسار جناحه(٢٨) ثم "يقبل كالواقع اللاجئ إلى موضع" وكذلك المراد "كاسرات الجناح أو ما جنح من السهام.(٢٩)

ما يتفاداه البراجماتيون:

ثم بعد ذلك نأتي لما يتفاداه البراجماتيون من "**المسلمين**" وفقهائهم "**الرسميين**"

فالله يضع شروطاً للمصالحة: لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّين وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٨)إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّين وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ(٩) – **الممتحنة/ج ٢٨**. ولهذا يستمر "التدافع" إلى أن "**يحسن**" الإسرائيليون لأنفسهم.

فهل كف الإسرائيليون عن تمنعهم تجاه حق العودة للفلسطينيين؟ وهل كفوا عن مقاتلتنا في ديننا فأعادوا إلينا - على الأقل - المسجد الأقصى؟

ما بين البراجماتية

لم يجعل الله "التدافع" وعظياً وإرشادياً ، وإنما جعله **واقعاً موضوعياً** يستند إلى مرتكزات جدلية واضحة بحيث غطت هذه المرتكزات في "**جدل الواقع**" كما يتفهمه القوميون والعلمانيون وحتى الشيوعيون على "**جدل الغيب**" وليس في هذا ما يشذ عن تفكيرنا الأخذ بجدل الغيب والإنسان والطبيعة. فحين يتعلق "**الأمر**" الإلهي "**بالتشيؤ**" الظاهري في "**عالم المشيئة**" الظاهرة بقوانينها واستراتيجياتها فإن الأحداث تبدو للناس بظواهرها وأسبابها ، فيصبح التدافع بمنطق "جدل الواقع" وتابعاً ومرتبطاً بأسبابه "الموضوعية" ، فإسرائيل هي تارة حاملة الطائرات الأمريكية الغير قابلة للغرق في الشرق الأوسط ، وتارة هي "**أداة إمبريالية**" ، وتارة هي "**احتلال استيطاني**" ، وتارة هي مولود الثنائية بين الامبريالية الغربية ضمن مراحلها الخمسة من "الجنينية" في القرن الخامس عشر وإلى "العولمة" المعاصرة. إن هذا "**الحد الادنى**" من الفهم الواقعي الموضوعي يكفي لأن يكون التدافع قائماً وحياً وتتسع جبهته لكل الناس بما في ذلك من يدخلون التدافع بمنطق "وطني" أو "قومي" أو حتى "إنساني" ، فالله - سبحانه - يحوّل "**الأمر**" إلى "**مشيئة**" عبر "**الإرادة**"، وهذا هو معنى "التوسطات الجدلية". في الفعل الإلهي. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(٨٢) – **ياسين/ج ٢٣**. فبمعزل عن هذه التوسطات لا يفهم العقل البشري معنى "الإرادة الإلهية" ولا اتجاهها ، ولا يفهم تلك "**الموازنة الإلهية العادلة**" بين العرب وإسرائيل.

فإذ امد الله الإسرائيليين - والمدد خارجي - بأموال وبنين وجاءوا **"لفيفاً"** وهجرات ، وجعلهم **"أكثر نفيراً"** بمعنى أكثر قدرة على الحشد والتركز وأقله السيطرة على الإعلام العالمي وتوجيهه. فإن الله قد جعل للعرب ما بين المحيط والخليج ، ومد سيطرتهم إلى منافذ العالم الأوسط ، من جبل طارق إلى قناة السويس ، وإلى ممر الدردنيل وإلى باب المندب ومضيق هرمز. أودعت هذه الأرض **الطاقة المحركة للاقتصاد العالمي كله** ، ومد لهم من البنين والنسل حتى قاربوا الثلاثمائة مليون . وجعل لهم من الموروث الحضاري الكثير. فالذي كتب - عن إيمان وليس عن كفر - رسالة إلى الله يشكو عجز الأمة وعدم التدخل الإلهي لم يبصر كل هذا ، ولم يفهم بعد ذلك منطق التدافع وغاياته الإلهية حتى يظهر الحق الذي خلق به الله الخلق على الباطل ويزهقه. ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوّم، والصلاة والسلام على خاتم الرسل والنبيين الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم.

الهوامش:

١ـ معاملة غير المسلمين في الإسلام - المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - الجزء الأول - عمان - ١٩٨٩ - ص ١٦٠/١٥٩.

٢ـ محمد حميد الله - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة - ط ٦ - ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م - ص ٣٦٢ - دار النفائس - بيروت.

٣ـ محمد حميد الله - مصدر سابق - ص ٦٢.

٤ـ عبد الله جمعان سعيد السعدي - سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة - ط ١ - ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م - ص ٧٨ - مكتبة المدارس - الدوحة - قطر.

٥ـ معاملة غير المسلمين في الإسلام - مصدر سابق - ص ١٤٠.

٦ـ معاملة غير المسلمين في الإسلام - مصدر سابق - ص ٢٧٤.

٧ـ بروفيسور مكي شبيكة - السودان عبر القرون - ط٢ - ١٩٦٥ - ص ٢٦ - دار الثقافة - بيروت - لبنان.

٨ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - الجهاد في الإسلام (كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه؟) - ط ١ - ١٤١٤هـ/١٩٩٣ م - ص ١٣٧ - دار الفكر - دمشق - سورية.

٩ـ د. عبد السلام الترمانيني - أزمنة التاريخ الإسلامي - الجزء الأول - المجلد الثاني - ط ١ - ١٤٠٢

هـ/١٩٨٢ م - ص ٧٢٢ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ، وقد تم اعتماد هذا المرجع لتدقيق التواريخ بين الهجري القمري والشمسي الميلادي في المحاضرة.

١٠ـ د. بدران أبو العينين بدران - استاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء - جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية - السعودية - مؤسسة شباب الجامعة - الاسكندرية - ١٩٨٣ - الصفحات ١٦-١٧-٢٢. وكذلك استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سابقاً .

وكذلك:

د. محمد حسين الذهبي - الاسرائيليات في التفسير والحديث - كان المرحوم استاذاً لعلوم القرآن والحديث في كلية الشريعة بجامعة الأزهر - الصفحات ٥٩/٦٠/٦١/٧٨/٨١/٨٥ - مكتبة وهبة - القاهرة -١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

١١ـ د. محمد أسعد طلس - تاريخ العرب - المجلد الأول - الجز الرابع - ط٢ - ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م - ص ١٣٨ - رجوعاً إلى ابن الأثير والطبري - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

١٢ـ محمد سعيد رمضان البوطي - مصدر سابق - ص ٨٠/٨٢

١٣ـ محاضرة للمؤلف: خصائص النبوة الخاتمة - ندوة المركز الإسلامي - طرابلس - ليبيا - ديسمبر(كانون أول) ١٩٩١.

١٤ـ للمؤلف - العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة - المجلد الأول - British - International Studies and Research Bureau West Indies - ط٢ - ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م - مفهوم الأميين - الصفحات من ١٥٣ وإلى ١٦٢ - دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيوت - لبنان - تلفون: ٨٣١٣٣١ - ص.ب: ١٤/٦٣٤٤.

١٥ـ للمؤلف - الحج خلاصة الديانات:الندوة الدولية - مجلة "مراصد" - مركز دراسات الإسلام والعالم - السنة الأولى - العدد الثاني - خريف ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م -

١٦ـ د. تركي الحمد - العولمة : في البحث عن تعريف - منتدى التنمية : دول الخليج والعولمة - اللقاء السنوي الحادي والعشرون - دبي - الإمارات العربية المتحدة - ٣/٤ فبراير ٢٠٠٠ - ط١ - الكويت ٢٠٠٠ - دار قرطاس للنشر - الصفحات ١٧ و ٢٥.

١٧ـ البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة - ١٧٩٨ /١٩٣٩ - دار النهار للنشر - الطبعة الثالثة - ١٩٧٧ - بيروت .

١٨ـ علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - ١٧٩٨/١٩١٤ - الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت ١٩٧٥.

١٩ـ عبد الله العروي - الأيديولوجية العربية المعاصرة - دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٠.

٢٠ ـ د. عزمي إسلام – اتجاهات في الفلسفة المعاصرة – ص ١٦ – (راجع كذلك ص ١٠٧). – وكالة المطبوعات – ط ١ – الكويت – ١٩٨٠ - توزيع دار القلم – بيروت.

٢١ـ أخلاقهم وأخلاقنا – (ليون تروتسكي – جون ديوي – جورج نوفاك) – ترجمة سمير عبده – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ط ١ – ١٩٨٥ – ص ٨٥/٧٩

٢٢ـ (أ)يعقوب فام – البراجماتيزم أو مذهب الذرائع – دار الحداثة – بيروت – ط ١ – ١٩٨٥.

(ب)الموسوعة الفلسفية المختصرة – دار القلم – بيروت – وليم جيمس – ص ١٨١/١٧٧.

٢٣ـ للمؤلف : السودان –

العرب والأتراك في عالم متغير – الجزء الأول – وجهة نظر عربية – ميشال نوفل/خالد زيادة/محمد السماك/محمد نور الدين – مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتنسيق – الطبعة الأولى – تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣ – بيروت – ص ٧٥/٧٤ .

كذلك:

للمؤلف: السودان - المأزق التاريخي وآفاق المستقبل - الجزء الأول – جدلية التركيب - ٩١ – ط٢ ١٩٩٦ – مصدر سابق.

اتفاق كامب ديفيد وأخطاره – عرض وثائقي – مؤسسة الدراسات الفلسطينية – ص ١٢٢ – ط ١ – ١٩٧٨ – بيروت.

٢٤ـ موسى الزعبي –

٢٥ـ د. عامر سليمان –

ملاحظة:

تدقيق التواريخ مستمد من مصدرين:

د. عبد السلام الترمانيني –

د. أسعد طلس

٢٦ـ خالد القشطيني – تكوين الصهيونية – ط ١ – ١٩٨٦م – المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ص ٢٧ وما بعدها.

٢٧ـ آرنولد توينبي – تاريخ البشرية - الجزء الأول – ط ٢ – ١٩٨٣م – الأهلية للنشر والتوزيع - ص ١٧٣ – بيروت.

٢٨ـ ابن منظور – لسان العرب – المجلد الأول - ص ٥١١.

٢٩ـ المعلم بطرس البستاني – محيط المحيط – ص ١٢٧.

طواف حول كعبة المعنى

قراءة في ملف العدد الماضي

أحمد عبد الحسين *

إذا أردنا أنْ نسمّي جوهراً مشتركاً يلتقي عليه أغلبُ أرباب الفكر الإسلاميّ الحديث من المجددين فإننا نجده في هذه الفكرة الناصّة على التفريق بين الشريعة كما هي وفهم الإنسان لها، أيْ بين الدين ومعرفته، أو بعبارة أخرى بين مقاصد الإله الحقّة واجتهاد الناس في معرفة هذه المقاصد.

يتركز عمل مفكري التجديد، عرباً وإيرانيين، على إضاءة هذا الحاجز الفاصل بين الشريعة وفهمها وبيان انهما ليسا اسمين لشيء واحد، وان ما يتخلل الفهم الإنسانيّ داخلٌ في سلطة هذا الفهم، وأن كلّ تصوّر نتصوّره عن مقاصد الإله مردودٌ لنا، وان أقصى سعي الساعين فكراً وبحثاً واجتهاداً هو الطواف حول كعبة المعنى الإلهيّ الذي يظلّ صَمَداً يأبى أن يتملّكه أو يتكلّم باسمه أحد.

مقاصد الله ومقاصدنا

تتبدّى خطورةُ هذه الفكرة وثوريتها المعرفيّة حين نسترجع تأريخ "الحقيقة" الإسلامية، لنرى كيف انها تأسستْ على تطابقٍ مفتَرَض وغالباً ما كان قسرياً بين مقاصد الشريعة وفهم الناس لها، وكيف ان هذه "الحقيقة" التأريخية كانت النواة الصلبة لكلّ السلطات الدينيّة والدنيويّة التي استعاضتْ عن الحقّ الإلهيّ بنسختها الخاصة عن الحقيقة، والتي هي لا شيء سوى معرفتها واجتهادها المرفوعين قسراً

إلى مصافّ القول النافذ الجازم الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه.

وهكذا فإن تراثنا قد حفل بخطابات عن الحقيقة يطمح كلّ منها أنْ يكون فصل الخطاب، الأمر الذي جعل من اجتهادات معرفية كثيرة مادة للتغالب والتسلّط والقمع على ما أبان عنه تأريخنا في آناتٍ كثيرة قديمة وجديدة، ذلك أن مقدار الحقّ في الموضوع المبحوث يغري الباحث في تلبّس هذا الحقّ وتقمصه ومن ثم ادعائه، حتى ليغدو هو وإياه شيئاً واحداً، فمادامت "كلّ معرفة تدخل في سلطة العارف واستيلائه نوعاً ما" على ما قاله أبو حامد الغزاليّ، فإنّ هذا التملّك يخلع على المجتهد يقينَ موضوع المعرفة وثبوته وقدسيته وصولاً إلى النطق باسمه، بحيث تغدو مقاصد الباحث عين مقاصد الله، وتأويله تنويعا على التنزيل، وروايته عن الحقيقة هي عين الحقيقة ذاتها. اتحاد العارف بالمعرفة هذا، لا يكاد يسلم منه في الخطابات الدينيّة التراثيّة سوى النصّ العرفانيّ لدى أساطينه الكبار الذين كانت مواضع الحقيقة لديهم حيرة ودهشة، فهم شككوا مراراً وتكراراً بقدرة ما في أيدينا على تتبع ما في يد الله، ووضعوا الوسائل ـ كاللغة وطاقة الفكر الإنسانيّ ـ في أفق واقعيّ متواضع لا يرقى إلى المحفل الإلهيّ الذي "تبطل عنده الإشارات والعبارات" فقالوا عن الحرف انه تحريف، وان "الكلام عاجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عن الله؟"، وأسهبوا في وصف الطبائع الملتبسة للغة وجوهرها المخاتل كما بيّن النفريّ القائل "الحرف حيث ينصرف فجيم للجنة وجيم للجحيم".

من هذه الزاوية يمكن القول إن عرفاء الإسلام هؤلاء هم الآباء الشرعيون للمفكرين الأحياء من المجددين، الذين تطمح كلّ كتاباتهم إلى الوصول إلى حقيقة أن كلّ خطاب دينيّ ممكنٍ هو قول على قول، وأن رسالة الإله هي من السعة والإبهام بحيث لا يمكن لنا روايتها إلا مختلطة بكلامنا الشخصيّ عنها.

لحظة الوحي

مجلة "قضايا إسلاميّة معاصرة" في عددها المزدوج ٣٣-٣٤ اختصّتْ بهذه الفكرة الجوهرية التي استغرقتْ أكثر من نصف المجلة في بابها "أفكار للمناقشة".

وإذا كانتْ طروحات المفكر الإيرانيّ د. عبد الكريم سروش قد بسطتْ حضورها المهيمن هناك، فلأنّه ـ ربما أكثر من سواه ـ استطاع أن يضع في دراساته وبحوثه ومحاوراته وخطبه جُماعَ مكوناته الثقافية "عبر الاستشهاد والتوثيق والإشارة". ولم تكنْ هذه المكوّنات مصطفّة اصطفافًا كميًّا، "بل هي تتداخل وتتفاعل في نوع من الوحدة المعرفية التي تتحول بفعل تداخُلها العميق إلى منهج معرفي متكامل". على ما أشار إليه الأستاذ وجيه كوثراني في مقال له نُشر في جريدة النهار البيروتية. (النهار، الأحد ٧ أيلول ٢٠٠٣). افتُتِح الملفُ بمقالة للشيخ محمد مجتهد شبستري عن "معاني الوحي" وعرض فيه لخمس نظريات إسلاميّة تناولت موضوعة الوحي ومعانيه، فأورد بإيجاز رؤية المعتزلة والأشاعرة ونظرية ابن كلاب "وهو أحد متكلمي القرن الثالث الهجريّ" ثم نظرية الفلاسفة واختتم ذلك بالنظرة العرفانيّة للوحي ممثلة برؤية محي الدين بن عربي. لم تخرجْ كلّ هذه النظريات عن المغزى العميق الذي اشرنا إليه والمتمثل بوجود "وحي في ذاته"، ومعارف إسلاميّة ذات منشأ إنسانيّ هي نتاج فهم هذا الوحي، فهناك (خطاب إلهيّ مكنون في القرآن كمجموعة من المعارف والحقائق النظريّة)، وتتحدد أهميّة كلّ نشاط فكريّ ممكن في اقترابه أو ابتعاده عن هذا الخطاب، (فالمفسر الأكفأ للقرآن هو الذي يحرز تلك المعارف والمعلومات الكامنة بمقدار أكبر وبنحو أصحّ).

يوجز شبستري ما انشغل به أسلافنا طويلاً حول قدم الكلام الإلهي أو حدوثه، وهو انشغال لم يكنْ دائراً في النطاق المعرفيّ أو الكلاميّ فحسب بل تجاوزه لتكون له آثار سياسيّة، وذهب في هذا الصراع مفكرون ومتكلمون وأئمة دفعوا حياتهم ثمن فهمهم الخاص لطبيعة الوحي. مع ان الفريقين اشتركا في النظر إلى الوحي كظاهرة معجزة، وأن كلام الوحي يتضمن هذا الإعجاز في مكوّناته وتراكيبه، وان زمن الوحي لن يقيّض له أن يتكرّر مرة أخرى.

خلاصة القول إن الآثار الناتجة عن تباين المعتزلة والإشاعرة هنا، أي عن القول بالحدوث أو القول بالقدم، يمكن أن تستقرّ هادئة في قرارة الانشغال المعرفيّ النظريّ الميتافيزيقيّ إذ إن آثارها ومفاعيلها العملية لا تكاد تُرى. بالضدّ من نظريّة ابن كلاب

الذي يشترك مع الإشاعرة في سلوك طريقهم لكنه يفارقهم في المنعطف الأخير حين يثبت خصائص بشرية للكلام القرآنيّ ويراه نتاجَ إنسانٍ بمقدار ما هو نتاج إله، بما تفرضه طبيعة اللغة غير المقدّر لها أن تكون ناصّة على كلام الله الذي لا سبيل إلى جمعه في حروف، تماماً كذات الله التي لا سبيل إلى ضمها في فهم.

ترجمان الوحي

يبدو اننا إذا أردنا إعادة صياغة هذا الخلاف مجدداً وبشكل مثمر ومبتَكَر فربما يجدر بنا القول إن فعل الترجمة من لغة إلى أخرى هو المثال الأقرب لما نحن بصدده، فإذا كنت لا أتقن اللغة الفرنسيّة على سبيل المثال ووجدتُ كتاباً فرنسياً وليكن "دوف حركة وثباتاً" لإيف بونفوا، بنسختيه الفرنسيّة والعربية التي ترجمها أدونيس، فأنا بين كتابين أحدهما موقن بنسبته إلى بونفوا، لكني لن يتسنى لي معرفته وقراءته والاستمتاع به أو الاستفادة منه لجهلي بالفرنسيّة، وآخر يحمل اسمَيْ بونفوا وأدونيس معاً، لكني أعرف أنه كتابٌ لبونفوا وفق رواية أدونيس وعلى وسعه لغةً وتراكيب وإرثاً معرفياً، بحيث يصعب إعطاء ما لأدونيس لأدونيس وما لبونفوا لبونفوا، وجاز لي حينها أن أنسب الكتابَ لهذا أو لذاك دون أن أكون مخطئاً.

الوحي، والحالة هذه، موقّع بلغةٍ ليست في متناول الجميع، ومن يتقن هذه اللغة ليترجم هذا الوحي فلن يعود بمستطاعه النصّ على حقيقة الكلام الأصليّ، إلا إذا أعاد ترديده بلغته الأصلية حيث يبطل نفعه ولا يعود سوى كلامٍ معمّى لا يفضي إلى معنى. والفعل الوحيد المتاح له هو أن يترجَم هذا الكلام مستثمراً عدّته اللغويّة وثقافته وإرثه المعرفيّ ليمنحنا نحن التائقين إلى النصّ الأصليّ دون أملٍ، نصاً لا يأتي في اللغة الجديدة، لغتنا، إلا ومعه قيود من اللغة نفسها، ومن وسع المترجم واستطاعته، ومن شوب ومخاتلة وتمويه فعل الترجمة.

يسمّي متكلمو الإسلام "ومنهم ابن كلاب" الكلامَ الإلهيّ "قبل ترجمته، أي قبل تبليغه" بالكلام النفسانيّ الذي هو غير مخلوق بل قديم قدم الذات الإلهية ولا تطاله أيدينا، وغير بعيد عن ذلك "رغم اختلاف اللفظ" ما أثبته الفلاسفة الذين أبدلوا

الكلام بالفيض، إذ الوحي لديهم إفاضة حقائق على النبيّ الذي يترجمها أصواتاً منتظمة من باب تمثل المعقول بالمحسوس، ولا يمكن لهذا الكلام الناتج عن ترجمة النبيّ أن ينسَب إلى الله إلا مجازاً.

قبول العرفان كنائياً

خلافاً للجميع لم يرَ الشيخ محي الدين بن عربيّ في الكلام الإلهيّ إعجازاً، بل رأى الإعجاز كله في تأثير هذا الكلام على السامع، وهو هنا يكرّر ما قرره الصوفية بقولهم (مواضع الحقيقة دهش وحيرة)، بل ان الحقيقة التي يُتعرَّف إليها بالدهشة هنا هي الوحي ذاته عند ابن عربيّ، وكما كانت لحظة الوحي ذات آثار عظيمة في نفس النبيّ المرسَل فأنتجتْ لنا النصّ القرآني، فإنّ هذا النصّ يمكن أن تكون له ذات الآثار العظيمة في نفس قارئه، وحينئذٍ تستعاد لحظة الوحي آناء القراءة ويكون القارئ الذي هيمن عليه النصّ موحى إليه.

بحسب ابن عربي فان الوحي لم ينقطع بانقطاعه عن النبيّ، ولازال هناك وحي مادامت هناك آثار لحظة الوحي الأولى.

لم يترك الشيخ محمد مجتهد شبستري نظريات المتألهين المسلمين في الوحي مبسوطة دون أن يختتم مقاله بأحكام قيمةٍ يعلي فيها من شأن نظرية ابن عربيّ منتصراً لها ومفضلاً إياها على سائر النظريات، معدداً ميزاتها التي أوجزها في اثنتين:

الميزة الأولى: انها لا تعاني من مشكلات نظرية وقع فيها المتكلمون والفلاسفة كنقض الطبيعة وخرقها بتدخل إلهي مباشر، أو نسبة الكلام الوحياني إلى النبيّ حقيقة والى الله مجازاً.

الميزة الثانية: انها تتغلب على التعارض بين الوحي والعقل، ممثلاً بالتعارض بين الوحي من جهة والعلوم والفلسفة من جهة أخرى، ذلك أن ابن عربيّ وضع القول على الوحي في أفقٍ غير أفق العلم أو الفلسفة.

قد لا نختلف مع الشيخ الباحث في أن رؤيةً كرؤية ابن عربيّ لا تعاني مشاكل نظرية، وأنها تجاوزتْ التعارض بين الوحي والعقل، لكنها إذْ فعلتْ ذلك فلأنها نقلتْ

مدارَ دراسة الوحي من حقل البرهان إلى حقل الوجدان، ومن مناط البحث والتدبّر العلمي إلى حيّز المواجيد والأذواق، إذْ لا سبيل إلى التثبت حقيقة من مقدار "الآثار العظيمة" التي يتركها الكلام الوحياني في النفس، ولا أمل في التعرّف على حجم "هيمنة النصّ على سامعه بالتمام والكمال" ليدرك السامعُ أنْ قد أوحي إليه. ثمّ إن نظرية كهذه، بمقدماتها ونتائجها وآثارها، ذات حمولة فرديةٍ خالصة، وهي لهذا السبب تحمل ضعفها في أحشائها، إذْ ان فكرةً يكون برهانها الأوحد وجدانياً لهي أدنى من أن تدعى نظرية، ومع ان الشيخ شبستري آثر أن يستقي من نص ابن عربيّ نتائج رآها متواشجة مع نظريات "كارل بارث" و"بول تيليخ" في ترحيلها موضوع البحث إلى مدار جديد هو مدار "الآخر تماماً من حيث التأثير والنفوذ"، إلا إن نتائجه هذه لا ينطق بها النصّ الأصليّ صراحة، بل لا تتكشّف من مجرد الإمعان في مكتوب ابن عربيّ، وفي ظني أن استخلاص نتائج كالتي استخلصها الشيخ شبستري من نص ابن عربيّ لم يتمّ إلا بقدر كبير من التعمّل والقصدية المسبقة، لسبب لا يتعلق بدوغمائيةٍ لدى الباحث مقدار تعلقّه بطبيعة النصّ العرفانيّ المتوافر على طاقة إيحائية كبرى تسمح لقارئه بقبوله كنائياً، أيْ أن يكنّي بالنص، بجمله الفذّة اللماحة الموحية، عن أسئلةٍ ورهاناتٍ جديدة كل الجدّة قد لا يكون النصُّ العرفانيّ ناظراً لها أو متوجهاً إليها.

هذه نقطة مهمة أحسب ان كثيرين ممن تناولوا الدرس العرفانيّ قد أغفلوها، ومفادها أن قبولنا الدرس العرفانيّ بصورة كنائية قد يكون أجدى وأنفع من التعاطي وإياه باعتباره نصاً معرفياً خالصاً له ما للنصّ الفلسفيّ أو الكلاميّ من مفاتيح نشترك نحن وإياه بها في تسمية معضلاتنا التي هي أولاً وآخراً وليدةُ فضاءٍ معاصر.

موضوعيّة التأمل

ثمة نقطة أخرى أرى ضرورة مناقشتها ولو بإيجاز هنا، تتعلّق بما أسماه غادامير "موضوعيّة التأويل"(١)، فمع إن إقرار ابن عربيّ "بأن فهم باطن القرآن هو وحي بحد ذاته" يفتح باباً مشرعاً أمام ما أسماه هايدغر أولوية الفهم التأويلي (٢)، إلا ان الخشية

تظل ماثلة في سيولة مصطلح "الباطن القرآني" المستلزم للتأويل، وإمكانية اختلاط هذا التأويل بـ"التأملات الهوجاء" بحسب هيدغر أيضاً، وهي مشكلة تتلخص بصلاحية التأويل ليكون بناءً معرفياً، وبقدرته على خلق معايير من شأنها ضبط وفهرسة السيولة التي يعدُ بها تأويلُ نصٍّ متعدد الأصوات، شاسع الدلالة، عظيم الإيحاء كالنصّ القرآنيّ الذي هو بحقّ نصّ النصوص، لجهة استثماره كلّ ممكنات الكلام الجوهريّة والعرضيّة من إيقاع حادّ وتورية واستعارة ومجاز ومبالغات وأمثال وتداخل أصواتٍ، إلى الحدّ الذي يبدو أن كلّ ذي فكرةٍ حتى ولو كانتْ تهويماً سيجد في تأويله للنصّ القرآني ما يعضد فكرته، ولعلّ ذلك جوهر ما أشار له الإمام عليّ حين نهى عن المجادلة بالقرآن، لأنه حمّال وجوه، ربما لأن الجدال لا يصلح إلا بالبرهان. والقرآن "الذي طالما استخدمتْ آياته كبراهين!" هو أكثر غنى وتنوّعاً وإيحاءً من أن يكون مجرد براهين متروكةٍ لكل ذي حاجة إلى برهان!

جراة وعمق

قبول الدرس العرفانيّ كان شغل الدكتورعبد الكريم سروش، بدءاً من عنوان كتابه "القبض والبسط ..." الحامل لهذين المصطلحين العرفانيين مروراً باستشهاده المتكرّر في كتبه ومحاوراته وخطبه بكلمات المتصوفة والعرفاء، وليس انتهاءً بإشاراته هنا وهناك الدالة على إن جوهر نتائج أبحاثه رجع صدى لأبرز الكشوفات العرفانية. واهتمام سروش بالعرفان يشكل لنا مناسبة للحديث عن صلاحية حضور الدرس العرفانيّ "القديم زمناً والوجدانيّ صبغةً" في البحث الفكريّ الإسلاميّ المعاصر. فإذا كنا أشرنا إجمالاً في ما سبق إلى ضرورة تقبّل هذا الدرس كنائياً، فلا بدّ لنا الآن، عند الحديث عن مشروع سروش، أن نبسط هذه المسألة على نحو التفصيل. أحسبُ أن صفتين اثنتين جعلتا الجهد الكتابيّ العرفانيّ مختلفاً عما سواه من إرث متألهي الإسلام، وهما صفتان فرضتْهما طبيعةُ موضوع البحث العرفانيّ والمنهج المتّبع في هذا البحث على السواء، يمكننا تسمية هاتين الصفتين سريعاً: الجرأة والعمق.

ليس للعارف شغلٌ سوى الله الذي هو ظاهر وباطن في آن، والعارف في سبيل التعرّف على الباطن لا بدّ له من مشاهدته في الظواهر أولاً قبل الفناء، فمطلبه أن يتقصى الغيبَ في عالم الشهادة، وأن يبصر في كلّ ظاهرٍ مسحةً باطنيّة، وبتعابيرهم "أن يرى الوحدة في عين الكثرة"، وأن "يرى في كلّ جمالٍ جلالاً"، وهو في سبيل ذلك لن ينشغل كثيراً بما يلقى بين يديه من الظواهر، أو يقف على رسوم المفاهيم والدلالات، بل يتجاوزها سريعاً إلى الجوهر المخبوء فيها والدالّ على الغيب، ولذا فإن تأويل العالم .نصوصاً وظواهر .هو أبرز سمات العارف الذي ترك التفسير لمن أسماهم بعلماء الرسوم، واختصّ من كلّ شيء بعمقه، نرى ذلك في تأويلهم للقرآن كما في فهمهم للعبادات وقراءتهم للنفس الإنسانية. ان استراتيجية عمل كهذه جعلتْنا نتوقع من العارف ما لا نتوقعه من سواه، أن نبصر في مطاوي كلماته شغفاً بقول ما لا ينقال، ولعاً باستنطاق مسكوت عنه في كل قول، ومعرفة ما لا تطيقه اللغة في المكتوب نفسه، فكما نصّ النفريّ في مواقفه (إنْ لم تعرفْ ما لا ينقال تشتّتَ في ما ينقال). وهذا سرّ عمق النصّ العرفانيّ: انه ذاهبٌ في رحلةٍ تكفّ اللغةُ فيها عن أداء وظيفتها التقليدية كأداة إيصال، وتبطل المفاهيم وتحضر الإشارات المفعمة بطاقة إيحاء كبيرة تناظر سرّانيّة بحث العارف وإلغاز موضوع بحثه.

ثقافة سجالية

أوّل عائق أمام وصول النصّ العرفانيّ هو انه يفارق كل أنواع الخطابات الأخرى لغةً وأداءً ومنطقة اشتغالٍ رغم اشتراكه معها في مواضيع البحث، فليس نادراً أن تجد العارف متكلماً في نصه على موضوع عقائديّ أو فقهيّ لكنه يباشرُ كلامه هذا من زاويته الفريدة التي تتساقط عندها كلّ الإعدادات المعرفية التي يتسالم عليها المتكلمون والفقهاء والفلاسفة. وهذه هي جرأة العارف: انه يسلك مع هؤلاء المتألهين جادة واحدة لكنه يفارقهم عند أول منعطفٍ يتيح له السير في طريق لا يطيق سلوكها أحد سواه، وأحسب ان في لقاء ابن رشد مع ابن عربيّ في صباه وما دار بينهما من حوارٍ عميقٍ يمنحنا مثالاً جلياً على مقدار الجرأة والعمق اللتين ميزتا

العرفاء عن المتكلمين والحكماء.

العمق والجرأة مِيزتا الدرس العرفانيّ إذنْ. والباحث الذي أخذ على عاتقه مهمة قبول هذا الدرس وعرض رهانات الحاضر عليه، لا بدّ له أن يتوافر بحثه على هاتين الخصلتين، إذ الجرأة لوحدها قد تجعل البحث سريع العطب، أشبه ما يكون بمداولات الحِجاج والسجال التي يكثر فيها القول الجريء لكنْ الخالي من المغزى المعرفيّ العميق، وتتراكم فيها أحكام القيمة ومفردات التفضيل دون أن ترقى هذه الأحكام الجريئة إلى مصافّ التأسيس أو تجاوز العتبات الكبرى، نظيرَ ذلك ما نجده في كتب فريقيْ الإسلام من محاججاتٍ ذات جرأة عاليّة هي في الحقيقة ليست شيئاً سوى أجوبة إسكاتيّة، لا قيمة لها سوى قيمتها الفوريّة.

العمق وحده يمكن أن يلقي البحثَ في غيابة النسيان وعدم الاهتمام، فما يُهتَمُّ به على الحقيقة ويحسب له حساب هو الدرس الأكثر قدرة على مواجهة السائد المعرفيّ والأكثر استعداداً للمطاولة في هذه المواجهة. وفي ظني أن كثيراً من بحوث الإكاديميين العرب تتوافر على عمقٍ معرفيّ كبير لكنها تفتقر إلى الرغبة في المواجهة ما جعل من جهدهم حبيسَ دائرة ضيقةٍ يتداوله الطلبةُ والمهتمون بينما العالم الفسيح "الواقعيّ والافتراضيّ" ملكٌ للمعرفة الملقّنة التي تعاد علينا إشهاراً وتنويعاً في فضائياتٍ وجوامع ومواقع إنترنت.

اهميّة سروش

ربما يكون هذا هو السبب الأرأس في ذيوع صيت الباحث عبد الكريم سروش أكثر من أقرانه المفكرين عرباً وإيرانيين، فهو إلى جانب طروحاته العميقة ومتانة مبتنياته النظرية وتماسكها، اتخذ لبسط هذه العمق المعرفيّ مساربَ أوحتْ ان الرجل مستعدّ للدفاع عنها وإغنائها حواراً وبحثاً وسجالاً مع آخرين، وليس من قبيل الصدفة أن يؤلفَ في إيران وحدها ثلاثون كتاباً لمناقشة آراء سروش، عشرون منها تتفق معه وتؤازره والعشرة الأخرى تقف بالضدّ من تلك الآراء والطروحات.(٣)

وبالفعل، فإنّ ما يغري الباحثين (ويخيف آخرين) في مشروع سروش، أنه

يزاحم أصحاب المعرفة التلقينية في أماكنهم الأليفة: على المنبر، وفي الجامعة، وعلى صفحات الصحف، وفي شاشات التلفزيون، وفي بطون الكتب. وربما كان نموذج المثقف التواصليّ هو ما نفتقر إليه، وما رأينا تجسيده عياناً في شخص عبد الكريم سروش الذي أصبح أكثر فعالية لهذا السبب.

لا يمكن تلخيص نظرية سروش دون الإخلال بها. وباعتقادنا فإن أيّ تلخيص لا ينفكّ عن أن يكون مفعماً بالأخطاء، لكننا مجبرون على إيجاز قوله بغية إنشاء قولنا نحن عنه وعن تجربته. ولذلك نسارع إلى القول أن محورين مهمين تناوبا على رسم نظرية سروش، أولهما مؤداه أن الوحي المعبّر عنه بالتجربة النبويّة قابل للبسط والتكامل كلّ آن، وثانيهما أن الرسول متبوع الوحي لا تابعه. محوران كبيران تتفرع عنهما جملةُ مباحث تصبّ كلها في الفكرة التي افتتحنا بها هذه الورقة والناصة على التفريق بين الشريعة كما هي وفهمنا لها، أو بين الدين ومعارفه.

تلخيص سروش

يرى الباحث ان الإسلام لا يُختَصر في القرآن أو أحاديث الرسول، لأنه حركة تأريخية تجسدتْ في مهمة أداها الرسول على أكمل وجه، وهو يرى ان شخصية الرسول هي المحور، لكنّ هذه الشخصية باشرتْ إيصال الرسالة وتبليغها وبسط تجربتها داخل فضاء اجتماعيّ وروحيّ ولغويّ يخصّ قوماً معينين هم العرب وفترة تأريخية محددة هي فترة بعثة الرسول إلى وقت وفاته. فمن غير الصائب القول ان التجارب الحياتية ـ الإقتصادية منها أو الاجتماعية ـ التي عاشها الرسول لم تسهم في تلوين الدين بألوانها ونحن نرى أن تجارب النبيّ هذه كزواجه واتهامه بالجنون مثلاً، وردتْ في آي القرآن شأنها شأن الشخوص المشاركين في هذه التجارب كزيدٍ وأبي لهب.

ولأن القرآن نزل نجوماً وتكوّن تدريجياً فإن نزوله هذا ساوقَ الأحداث التي كانتْ تمرّ على النبيّ مواكباً إياها، فمن الآيات ما نزل جواباً على سؤال سأله البعض للنبيّ، ومنها ما نزل للردّ على تهمة تلقاها شخص النبيّ، ومنها ما نزل للذبّ عن

شرف زوجات النبيّ، وهكذا يخلص الباحث أنْ لو عاش الرسول عمراً أطول لرأينا القرآن مشتملاً على آياتٍ أكثر تحتمها الوقائع الحياتية الحادثة.

تمنح هذه الرؤية للدين جانباً تفاعلياً غاب عن رؤى الكثيرين، فالباحث بجعله شخصَ الرسول محوراً للإسلام إنما جعل من الدين تجربة بشريّة، يؤديها بشر هو النبيّ يحيط به بشر آخرون، تكون إحاطتهم به سبباً في نزول القرآن وبالتالي بسط التجربة وتدوينها وتحويلها من تجربة فردية إلى الحيز الإنساني الأشمل.

الدين تجربة بشرية

بشريّة الدين، تجربةً وأداءً، أمرٌ من شأنه وضع حدّ للتزاحم التقليديّ بين المعرفة الدينيّة والمعرفة العلمية أو الفلسفية الخالصة، إذْ ان كثيراً من معارف القرآن الواردة في الآيات الكريمة هي أجوبة لأسئلةٍ أطلقها أناس حول الرسول محكومون بثقافة عصرهم ومعارفه، ومن الطبيعيّ ان أسئلة كلّ عصر ورهاناته المعرفية تختلف عما سبقه وهو ما يجعل الأسئلة أعمق وأكثر تعقيداً بمرور الوقت، الأمر الذي يحتّم وجود أجوبة تناسب هذا العمق وذلك التعقيد. من هنا فإن كل تجدد في معارف العصر العلمية والفلسفيّة يستدعي تجدداً في المعرفة الدينية.

في هذه الترسيمة التي اصطنعها سروش لا يعود الدينُ ـ كما هو عليه الآن ـ مناصباً العداء لكلّ الفتوحات المعرفية والعلمية التي تنتجها البشرية في مسيرتها، سيكون هناك ذلك الفضاء التداوليّ التحاوريّ الذي يغتني فيه الدين من معارف ليست دينيّة بالضرورة. في فضاء كهذا تكون أهمية هذه المعارف غير الدينيّة على ذات قدر أهمية العلوم الدينيّة، ولذلك يقول سروش (إنّ المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة فريضةٌ على المتكلّمين ورجال الدين اليوم). (٤)

يصرّ سروش كثيراً على تكريس فكرته عن مبدأ التحاور الذي يكتنف الرسالة وعمل الرسول، كما في مثاله الشيّق عن المعلّم الذي يدخل صفّه لأوّل مرة، والذي أراد منه إيضاح ان الرسالة النبويّة لم تأتِ دفعة واحدة ولم تتكامل إلا بعد مداولاتٍ كبيرة بين شخص الرسول والظروف التي أحاطتْ به، كما يفعل المعلّم الذي يدخل

قاعة الدرس وهو يهيىء محاضرته التي ستغتني بأسئلة الطلبة ومداخلاتهم وفضولهم وربما شغبهم واعتراضاتهم. هذه السمة الحِجاجية كانتْ في صلب عملية تبليغ الوحي، بل أنها شكّلتْ جزءاً كبيراً من نصّ الوحي ذاته، ولا يرى سروش ان ذلك السجال والحجاج قد عرقل مسيرة الرسالة بل أغناها وجعلها تقدّم أجوبتها على أسئلة عصرها، مثالَ الآيات الواردة في موضوع الرقّ والتي لم يكنْ القرآن ليتناولها لولا ان الرقّ كان موضوعاً إشكالياً أو "مورد ابتلاء" باللغة الفقهية. كأنما المعرفة الدينيّة، بل المعرفة بعامة، لا تكفّ عن الحراك في هذا الفضاء المكوّن من السنة عديدةٍ يحاور بعضها بعضاً في "مباراة عقليّة" على حدّ تعبير سروش نفسه. بل انه رأى أن عمله هو الآخر اغتنى من اعتراضات الآخرين عليه، ومن النقود التي وجهتْ له فهو يقول: (المعرفةالدينيةمباراة عقلية محتدمة لاتتضرَّر من هذه المشاجرات، بل تغتني بها).(٥)

الجوهريّ والعرضيّ في الدين

السؤال الذي يُطرح هنا، وهو سؤال لم يفتْ الباحث، يتعلق بتبيان الجوهريّ والعرضيّ في الدين بعد سجال شخص النبيّ مع عصره أو بتعبيرنا بعد جدال الوحي مع الوعي، وعي الفترة الزمنيّة التي حياها الرسول. أين جوهر الدين من عَرضه؟ وهل ان إعدادات الرسالة (كاللغة العربية وثقافتها ووعي الناس آنذاك ونوعية معارفهم والنمط الاقتصادي والأعراف المهيمنة) شكّلتْ أعراض الدين دون ان تشكّل جوهره ومحتواه العميق، أمْ ان لها مدخلية في صناعة هذا الجوهر؟

لا يتردد سروش في التأكيد على أن هذه الإعدادات الثانويّة قد ساهمتْ بتشكيل أعراضِ الدين الاسلاميّ كما نفهمه اليوم، ولأنها إعدادات متغيّرة من ثقافة إلى أخرى فهي ليستْ من ذاتيات الدين، يقول: (أن لبوس الثقافة القومية، من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومألوفات ومسلّمات فكرية وخزين لغوي ومفاهيمي، يضيف على جسد العقيدة والفكر ويخلع عليه نواقصَه وكمالاتِه لا محالة).

ويضيف : (لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل

الحجاز لكانت عَرَضيات الإسلام اليوناني والهندي، المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة المركزية، تختلف اختلافًا كبيراً عن الإسلام العربي ولوفَّرت الفلسفةُ اليونانيةُ المتينة، على سبيل المثال، أدواتٍ لغويةً ومناهجية ومنظومةً مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغيّر معالم خطابه، كما أن الإسلام الإيراني والهندي والعربي والإندونيسي اليوم، بعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطًا من الإسلام يختلف بعضها عن بعض بشهادة أدبياتها ونتاجاتها (إلى جانب المشترَكات فيما بينها). ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر، بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية).

يصل بعد ذلك إلى أن ما هو جوهريّ في الإسلام هو المتجاوز لكلّ تلكم الإعدادات المستلة من ثقافة خاصة بلحظة الوحي، وان من شأن التأكيد على ذلك الثابت الجوهريّ ضمان شمولية الرسالة ومستقبليتها، دون أن يعني ذلك مصادرة الأعراض وإلغاءها، لكنه يشترط إخضاعها لمجهر العلوم الإنسانيةّ بغية فهمها واكتشاف قدرتها على الخروج من دلالاتها الضيّقة إلى محيط عالميّ، ومن ظرفها التأريخي إلى رحابة المستقبل.

الحوار مبدأ ومنتهى

المبدأ الحواريّ ذاته يستثمره سروش في نصوصه على أكمل وجه، ففي العدد الماضي لمجلة قضايا اسلامية معاصرة هناك ثلاثة حوارات معه، ومحاضرة له، ولا يخفى ان في المحاضرة تلك الطاقة التحاوريّة التي يفرضها توجّه المحاضِر إلى جمهورٍ، وفيها أيضاً نحو من أعراف السجال وآلياته، مما يدعم فرضيتنا بخصوص الجرأة التي يتوفر عليها الباحث والمتساوقة مع عمقٍ قدْ يفقده السجالُ بعض عناصره لكنه، شئنا أمْ أبينا، متمم لمجمل مشروعه الفكريّ الذي يغتني بالمعاريض الطارئة اغتناءه بجوهره الثابت، تماماً كاغتناء الوحي الفردي من الوعي الجمعيّ المعبّر عنه بالرسالة المحمدية. ليس من المبالغة القول أن عمل سروش يشكّل مفصلاً ابستمولوجياً جاداً في الثقافة الإسلاميّة، وعتبةً كبيرةً لا بدّ منها لاجتياز الخطّ الفاصل بين عالمين: عالمٍ كلّ ما فيه يشي باحتضاره وعدم ملاءمته العصر، وآخر جديد لم

تتكوّن ملامحه بعد، أو بتعبير غرامشي: (القديم مات والجديد لم يولدْ بعدُ)، لكنا نحدس أن في الجديد القادم ملامح كثيرة سيكون لسروش الفضل في التأشير عليها وفتح الباب مشرعةً لجعلها مبسوطة ومتاحة للبحث.

يعود الفضل لسروش في بيان ان التناقضات الألفية ربما كانت أقلّ تناقضاً مما نظنّ، كالتباين بين علوم الشريعة وسائر العلوم الإنسانية الأخرى، أو بين الوقائع الإنسانية البسيطة والصدفوية أحياناً وبين الوقائع المقدّسة والتي شكّلتْ بمجملها التجربة النبويّة العظيمة. تماماً كسعيه الحثيث إلى ردم الهوّة الكبيرة بين درس العرفان الإسلاميّ ومقررات البرهان الفلسفيّ. ولعلّ ذلك السعي إلى تجاوز التناقضات سمةٌ اختص بها العارفون الذين سكنوا روح سروش كما استوطنوا في سطور نصوصه.

مرة أخرى تضع مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) علامة على تأكيد اصرارها على المضيّ في طريق إغناء البحث الفكريّ بالجديد المختلف الطامح إلى فتح كوى نطلّ بها على أنفسنا والعالم على السواء. فلها التحيّة والدعاء بمواصلة طريقها الشاقّ المثمر.

الهوامش:

* كاتب وشاعر وإعلامي من العراق، رئيس القسم الثقافي في جريدة الصباح.

(١) ديفيد كونز هوي. الحلقة النقدية. ترجمة خالدة حامد. دار الجمل. ألمانيا. ص ١٤

(٢) المصدر نفسه

(٣) أورد الباحث عبد الكريم سروش هذه المعلومة في حوار تلفزيوني أجري معه.

(٤) عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسية إلى العربية د. دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت: ٢٠٠٢. ص ١١٢

(٥) المصدر نفسه ص ١٢٣.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثانية عشرة — العدد 48 — ربيع 1428هـ/2007م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — عبد الجبار سعيد

محيي الدين عطية — لؤي منير صافي

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ- طابق 4

هاتف: 707361-1-961+ / فاكس: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: **www.eiiit.org**

الرقم الدولي ISSN 1729-4193